LIBRARY OF CONGRESS.

[SMITHSONIAN DEPOSIT.]

Chap. BT848

Shelf .S36

UNITED STATES OF AMERICA.

Die

VISIO BEATIFICA,

ihr Wesen

und ihre theologisch-philosophische Berechtigung.

Dogmatische Inaugural-Abhandlung

von

Emil Schnütgen

aus Steele in der Erzdiözese Cöln.

Spekulativer Theil.

Würzburg.

Druck von Friedrich Ernst Thein.

1867.

BT848
.S36

THE LIBRARY
OF CONGRESS
WASHINGTON

Vorrede.

Es ist eine unleugbare Thatsache, daß die katholische Wissenschaft in den letzten Decennien, besonders in Deutschland und Frankreich einen erfreulichen Aufschwung genommen hat. Wenn wir nach den tieferen Gründen dieser Erscheinung forschen, so glauben wir einen Erklärungsgrund darin zu finden, daß eine Reihe von Männern, die sich in der theologischen Welt des besten Rufes erfreuen, mit besondrem Eifer und ungetheilter Hingebung der Lehre vom ordo supernaturalis sich zuwandten und in verdienstvollen Werken unter Anknüpfung an die Resultate der alten Schule in das erhabenste Gebiet der kirchlichen Glaubenslehre neue Lichtblicke eröffneten.

Folgend dem Beispiele dieser Männer möchten auch wir in dieser Erstlingsfrucht unsrer Studien mit der übernatürlichen Heilsökonomie uns beschäftigen und einen unsren Kräften entsprechenden Beitrag liefern zur Erläuterung dieser schwierigen Materie. — Daß wir uns gerade zur Behand-

lung der Visio beatifica als des übernatürlichen Endziels des Menschen entschlossen, dazu veranlaßte uns vor allem Andren die unberechenbare Tragweite dieses Dogmas im Organismus des katholischen Lehrsystems. Wir stehen nicht an, zu behaupten, daß mit der Leugnung der Möglichkeit und Supernaturalität der seligen Anschauung alle kirchlichen Dogmen in einem wilden Chaos sich auflösen und verflüchtigen. Nur unter der Voraussetzung einer übernatürlichen Bestimmung der intellektuellen Creatur zum unmittelbaren Schauen des göttlichen Wesens hat der katholische Gnadenbegriff seine Berechtigung, nur unter besagter Voraussetzung läßt sich der status originalis als ein übernatürlicher Zustand begreifen und das Wesen des Sündenfalls als verschuldete Privation einer übernatürlichen Gottesgemeinschaft festhalten, nur so läßt sich der specifische Unterschied des ordo naturalis und supernaturalis rechtfertigen, nur so die Nothwendigkeit der Gnade und ihre Wirksamkeit unbeschadet der creatürlichen Freithätigkeit vor dem Ratiocinium der gesunden Vernunft vertheidigen. Die Consequenzen, die sich aus der Negirung des in Frage stehenden kirchlichen Dogmas mit Evidenz für die gesammte Glaubens-, in specie für die Gnadenlehre ergeben, wollen wir nicht weiter verfolgen. Die positiven Hauptfolgerungen, welche wir gezogen, werden genügen, uns einen Begriff von seiner Wichtigkeit und hohen Bedeutung zu geben; sie werden aber eben

darum dem Leser auch erklärlich machen, weßhalb gerade dieser Glaubenssatz von jeher eine besondre Anfeindung und Bekämpfung erfuhr. Denn, wollte man eine Bresche schießen in die Mauer der katholischen Orthodoxie, man konnte fürwahr keine günstigere Operationsbasis wählen, als wenn man seine Angriffe auf das übernatürliche Ziel des Menschen concentrirte.

Hier liegt eine der hauptsächlichsten Quellen des orthodoxen Lutherthums und seines Bruchs mit dem katholischen Dogma, hier der Heerd der offenbarungsfeindlichen Bestrebungen des Rationalismus. Der Versuch einer rationellen Rechtfertigung der Lehre über die Anschauung der Seligen muß daher als ein Beitrag zur katholischen Apologetik betrachtet werden.

Von dieser Ueberzeugung getragen, haben wir es für unsre Aufgabe erachtet, die Werke der hl. Kirchenväter, namentlich der griechischen Kirche und unsrer besten mittelalterlichen Theologen zu studieren und uns mit den betreffenden Doktrinen der alten Schule möglichst genau bekannt zu machen; wir haben gesucht, dieselben unter Berücksichtigung neuerer Werke in entsprechender Weise zu verwerthen und zu einem geordneten Ganzen zu verarbeiten.

In wie weit wir unsren Zweck erreicht und zugleich den wissenschaftlichen Anforderungen unsrer Zeit genügt

haben, müssen wir uns dem Urtheil des competenten Lesers unterwerfen; dagegen hoffen wir, daß die Critik Dasjenige, was unsrer Schrift an Klarheit der Darstellung und wissenschaftlicher Reife abgeht, wenigstens zum Theil der Schwierigkeit des behandelten Themas zuschreiben werde. —

So möge denn dieses Büchlein hinausgehen der unergründlichen Liebe und Erbarmung Gottes zum Preis und zur Ehre, seiner hl. Kirche zur Verherrlichung, dem gebildeten Leser zur Stärkung im Glauben!

Würzburg, am hl. Pfingstfeste des Jahres 1867.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Vorrede III

Einleitung 1

Spekulativer Theil.

I. Capitel.

Stellung und Tragweite der Vernunft gegenüber dem katholischen Dogma von der Visio beatifica.

Die selige Anschauung ein absolutes Mysterium.

§ 1. Leitende Grundgedanken 6

§ 2. Die faktische Berufung der intellektuellen Creatur zur unmittelbaren Gotteserkenntniß ist der auf ihre eigene Kraft gestellten Vernunft unerkennbar. 7

I.

Kein geschöpfliches Wesen kann durch seine natürliche Kraft zur wesenhaften Gotteserkenntniß gelangen 8

II.

Die Visio beatifica ist über alle Ansprüche und Bedürfnisse der geschaffenen Natur erhaben und darum nicht unsre natürliche Bestimmung . 24

§ 3. Der creatürliche Geist gegenüber von der Möglichkeit der seligen Gottes-Anschauung.

Nähere Bestimmung der Tragweite der Vernunft angesichts unsrer Glaubenswahrheit 36

II. Capitel.

Theologische Erörterung der Visio beatifica, resp. des Schauaktes nach der Analogie des natürlichen Erkenntnißprocesses.

§ 1. Gott zu erkennen, ist das Ziel jeder intellektuellen Substanz 42

§ 2. Fortsetzung: Auch im übernatürlichen ewigen Leben muß der Schauakt als das Wesen der Seligkeit constituirend gedacht werden 46

Seite

§ 3. Die quidditative Gotteserkenntniß ist dem nach Seligkeit dürstenden Geiste am meisten entsprechend 50
§ 4. Der Schauakt im Allgemeinen 59
§ 5. Das lumen gloriae, sein Begriff, die Gründe seiner Nothwendigkeit, seine Funktion, Habitualität und absolute Uebernatürlichkeit 63
§ 6. Das Verhalten des creatürlichen Geistes zum Schauakt: die Visio ein selbsteigener Lebensakt unsres Verstandes 89
§ 7. Die Vereinigung des Erkenntnißobjekts mit dem erkennenden Subjekt: Gott die forma intelligibilis des seligen Geistes 101
§ 8. Die Möglichkeit der seligen Anschauung durch einen geschaffenen, von Gott übernatürlich producirten Eindruck: die Visio per speciem impressam 108
§ 9. Das vom Seligen gezeugte Wort oder die species expressa als abschließendes Moment des Schauprocesses 125
§ 10. Beseitigung der letzten Schwierigkeiten. Möglichkeit der seligen Anschauung. Schluß 132
Nachtrag 157

Einleitung.

„Eritis, sicut Deus!“ [1]) so sprach Lucifer, der Vater der Lüge zu unsren Stammeltern im Paradiese. Dieses Zauberwort klang durch alle Jahrhunderte der gottentfremdeten Menschheit, bestimmt, eine Reihe der edelsten und begabtesten Geister in den Zauber der absoluten Wissenschaftslehre zu bannen. Die Summe alles Intelligiblen aus einem einzigen Formalprincip zu erkennen, war sowohl in alter, wie in neuerer Zeit das Dogma des absoluten, pantheistischen Rationalismus. Zwei genialen Männern unsres Jahrhunderts, Schelling und Hegel war es insbesondere vorbehalten, das titanenhafte Streben nach Gottesgleichheit vor dem Forum der philosophischen Wissenschaft rechtfertigen zu wollen. Indem sie aus den Resultaten einer falschen philosophischen Spekulation den Zaubertrank des absoluten Wissens bereiteten, hörten wir sie von den Lehrkanzeln unsrer deutschen Hochschulen herab „die Erkenntniß aller Wahrheiten der intelligiblen Welt in einer einzigen Ur- und Grundidee“ als die letzte und höchste Errungenschaft des philosophischen Denkens, als die natürliche Bestimmung des Menschengeistes proklamiren, und sahen die nach Wahrheit dürstende Menge mit fieberhaftem Ungestüm „die erhabene Lehre“ ergreifen und vor dem eigenen Ich in eitler Bewunderung niedersinken.

Was ist unser Urtheil über diese Erscheinung? Sollen wir jene Lehre mit einer bloßen Verachtung von uns weisen als das Traumgebilde einer sich selbst bethörenden Phantasie, als das gehaltlose,

[1]) Gen. 3, 5.

wahnwitzige Produkt eines schwärmerischen Geistes? Sollen wir nichts Andres in ihr entdecken, als die abenteuerlichen Träumereien eines an Glauben und Sittlichkeit bankerotten Philosophen, der umherirrend in dem Chaos des Heidenthums sich berufen wähnte, die unter den Ruinen der vorchristlichen Welt begrabenen Irrthümer dem christlichen Volke wieder vorzuführen? Doch nein; eine solche einfache Abweisung genügt nicht, denn wir würden hiermit nicht erklärt haben, wie es möglich gewesen, daß zu allen Zeiten so viele erlauchte und hochbegabte Geister durch eitle Wahngebilde zu fesseln und zu bethören waren. Diese Thatsache steht voraus, der Grund ihrer Möglichkeit will erforscht sein. Und in der That, das Christenthum hat dieses Räthsel gelöst.

Unter den befruchtenden Einflüssen des Christenthums groß gezogen, erkennen wir in jenen Bestrebungen und Verirrungen ein lautes Zeugniß, eine unverkennbare Bestätigung jenes tiefsinnigen Dogmas der Kirche, wonach Gott in gnadenvoller Liebe dem Menschen die Bestimmung gab, dermaleinst ihn, den absoluten Geist zu schauen und in ihm als dem ewigen Urbilde von Allem, was war, ist und sein wird, wie in einem Spiegel alle Wahrheit zu finden.

„Die Menschen wandelten ruhig und friedlich unter dem Einfluß dieser christlichen Idee; da erhob der Stolz sein Haupt, läugnete das Werk Gottes und wollte den Himmel erstürmen." Der in Hoffart versunkene Geist, vergessend seiner Ohnmacht und Schwäche und nur vertrauend auf den Reichthum seiner Denkkraft giebt sich dem Wahne hin, mit selbsteigenen Mitteln die höchste Stufe der Wahrheitserkenntniß zu erklimmen, und von hier, wie von uneinnehmbarer Hochburg herab alle Gebiete der Wissenschaft mit dem Scepter rein menschlicher Spekulation zu beherrschen. Was aber die intellektive Kraft des creatürlichen Geistes außer Gott, gegen Gott und ohne Gott nimmer zu erringen im Stande ist, dazu hat der unendliche, allumfassende Geist nach ewigem Rathschluß ihn berufen, um ihn sich zu verähnlichen und zum Vollgenuß seiner intuitiven Erkenntniß zu erheben. Und, siehe da, wo die Schwungkraft der endlichen Intelligenz erlahmt und das leibliche Auge ermattet sich schließt, da beginnt das geistige sich zu öffnen: es schaut vom Lichte der Glorie umstrahlt in unnennbarer

Wonne die Fülle alles Seins und Lebens, den Inbegriff aller Wahrheit, die Sonne der intelligiblen Welt, um im Lichtglanz ihrer Strahlen auf immer gesättigt zu werden!

Indem wir nun in unserer Studie nach dem Vorgange der heil. Kirchenväter und mittelalterlichen Theologen ein möglichst genaues Verständniß des Dogmas von der Visio beatifica zu gewinnen suchen, so geschieht es wahrlich nicht in der Absicht, einer Apotheose des Menschengeistes das Wort zu reden, sondern um anzustaunen die thatsächliche Liebe und Erbarmung Desjenigen, der es nicht verschmähte, eine aus dem Nichts hervorgegangene Creatur seinem wesensgleichen Sohne gewisser Maßen als ebenbürtige Tochter zur Seite zu stellen und sein Leben zu dem unsrigen zu machen. —

Wir zerlegen unsre Arbeit in einen positiven und einen spekulativen Theil, von denen der erstere den Zweck hat, durch einläßliche Erörterung der Schrift- und Väterlehre, wie der einschlägigen kirchlichen Lehrbestimmungen eine feste dogmatische Grundlage zu gewinnen für die spekulative Behandlung unsres Dogmas.

Eine detaillirte Untersuchung der Lehre der heil. Schrift, der Väter und Kirchenschriftsteller über unsren Gegenstand schien um so mehr geboten, als es nicht nur von dem höchsten wissenschaftlichen Interesse ist, ein Dogma bis auf seine uranfänglichen Keime zurückzuverfolgen, sondern auch bei dem dermaligen Stande der Theologie schlechterdings unerläßlich erscheint, auf die biblische und traditionelle Seite der Dogmen mehr Rücksicht zu nehmen, als dieses vordem der Fall war. Wenn es auch wahr ist, daß man in den ersten christlichen Jahrhunderten meist nur die dogmatische Seite der kirchlichen Lehre in's Auge faßte, und eigentlich erst im Zeitalter der Scholastik die Anschauung Gottes als philosophisches, näherhin als erkenntnißtheoretisches Problem zu behandeln begann, so würden wir doch den Vorwurf der Einseitigkeit hinnehmen müssen, wollten wir uns einzig auf die Exponirung der mittelalterlichen Lehre über unsre Frage beschränken, und das um so mehr, als schon namentlich die griechischen Väter, besonders in ihrem Kampfe gegen die Eunomianer sehr schätzenswerthe Aufschlüsse über das Dogma von der Visio beatifica gegeben haben.

Von diesem Standpunkte aus müssen wir es bedauern, daß unsre Arbeit wider Erwarten die Grenzen einer Inauguralabhandlung zu weit überschritt, als daß sie für ihren nächsten Zweck vollständig veröffentlicht werden konnte. Der *spekulative* Theil, den wir dem Druck übergeben, will daher nur als ein Bruchstück betrachtet werden, welches durch Beifügung der exegetischen und patristischen Resultate demnächst seine nothwendige Ergänzung finden soll.

Derselbe erstrebt auf der Grundlage der aristotelisch-scholastischen Erkenntnißtheorie eine Vermittlung des Dogmas mit den Principien einer gesunden Philosophie. Es wird sich darum handeln, das Wesen der Visio in helles Licht zu stellen und durch Beseitigung der Einwürfe gegen die Möglichkeit der intuitiven Gotteserkenntniß Seitens des geschöpflichen Geistes das kirchliche Dogma vor der denkenden Vernunft zu rechtfertigen. Daß dabei die Supernaturalität der seligen Anschauung ex professo behandelt werden mußte, versteht sich von selbst. —

Zum besseren Verständniß der nachfolgenden Erörterungen scheint es uns angemessen, in einigen Sätzen gleich Eingangs das Resultat unsrer beßfallsigen Studien niederzulegen. —

Nach unsrem Dafürhalten läßt sich der Schauakt, in welchem eben die Visio besteht, am besten und richtigsten auffassen als das Resultat eines in vier Momenten verlaufenden Processes: Als erstes Moment bezeichnen wir die Verleihung des Glorienlichtes — lumen gloriae — an den Verstand (intellectus) des Seligen als eines supernaturalen habitus, auf dessen Eingießung der Mensch im lumen gratiae hienieden disponirt wird. Wir vindiciren dem lumen gloriae die doppelte Funktion, einerseits den Verstand auf seine Vereinigung mit dem Erkenntnißobjekt zu disponiren, andrerseits denselben zur Bewirkung der Visio zu stärken und zu erheben. Nach der ersten Seite hin wirkt das Glorienlicht im ersten Momente des fraglichen Processes. Im zweiten Momente vollzieht sich die Vereinigung des göttlichen Wesens mit dem Verstande des Seligen, und zwar geschieht diese Vereinigung mit dem intellectus possibilis als dem unmittelbaren Träger und terminus derselben. Die unio kann als Vereinigung des Objektes *an sich*, — divina essentia fit forma intelligibilis intellectus —, oder durch ein übernatürliches Erkenntnißbild — species impressa — geschehend gedacht

werden. Nach der hiedurch vollzogenen Befruchtung oder Versetzung des Verstandes in den actus primus tritt die Wirksamkeit des lumen gloriae ein, insofern es die Bestimmung hat, den intellectus possibilis zur Setzung des schlechthin übernatürlichen Aktes der Visio zu befähigen. Im vierten und letzten Momente unsres Processes endlich erhebt sich der Verstand, vom Lichte der Glorie gestärkt, um mit diesem im actus secundus das verbum creatum, den Erkenntnißakt — species expressa — zu produciren, durch den er die „essentia divina immediate, clare et aperte, sicuti est“ schaut und erkennt.

Beginnen wir nach diesen Vorbemerkungen mit unsrer eigentlichen Aufgabe.

Spekulativer Theil.

I. Capitel.

Stellung und Tragweite der Vernunft gegenüber dem katholischen Dogma von der Visio beatifica.

Die selige Anschauung ein absolutes Mysterium.

§ 1.
Leitende Grundgedanken.

Bevor wir das Dogma von der unmittelbaren Anschauung Gottes spekulativ zu behandeln und zu rechtfertigen unternehmen, scheint es geboten, uns vor Allem über Zweck und Resultat klar zu werden, welche wir in diesem rationellen Theil unsrer Arbeit zu erzielen beabsichtigen. Wir stellten gleich Eingangs eine philosophische Begründung und Rechtfertigung des in Rede stehenden Dogmas, resp. den Erweis seiner Möglichkeit in Aussicht; wir haben uns darüber zu erklären, in wie weit und in welchem Sinne diese Aufgabe durch die einer gesunden Vernunftwissenschaft verfügbaren Mittel ihre Lösung finden kann.

Die Visio intuitiva Dei ist das übernatürliche Endziel der intellektuellen Creatur. Diese Wahrheit ist von eminenter Wichtigkeit, wie wir in der Vorrede sahen, für den Gesammtcomplex der kirchlichen Dogmen, sie ist es auch nicht minder für die Lösung unsrer Frage. Würden unsre Gegner den Beweis erbringen, daß der Schauakt, in welchem der Selige Gottes Wesenheit intuitiv erkennt, ein natürlicher sei, dann müßten wir von vornherein davon Abstand nehmen, eine Vertheidigung unsres Dogmas zu versuchen. Denn daß

die Visio nie und nimmer durch natürliche Mittel, sei es einer wirklichen, sei es einer möglichen Creatur ihre Verwirklichung finden kann, vermag die gesunde Vernunft mit Evidenz einzusehen. Diesen Beweis haben wir anzutreten, bevor wir auf übernatürlichem Gebiete nach einer Erklärung der seligen Anschauung uns umsehen. Wir widmen dieser Beweisführung das ganze erste Capitel, indem wir mit der Ausführlichkeit, welche die Wichtigkeit der Sache erheischt, über die Stellung der Vernunft angesichts unsrer Glaubenslehre uns Klarheit zu verschaffen suchen.

Da, wie wir demnächst begründen, die Visio als Mysterium zu betrachten ist in des Wortes vollster Bedeutung, so entzieht sich nicht nur deren Thatsächlichkeit jeder endlichen Intelligenz, sondern auch für ihre innere Möglichkeit darf wenigstens ein direkter, vollgültiger und concludenter Beweis nicht wohl erwartet werden. Wie wir aber einerseits die im Namen der denkenden Vernunft erhobenen Gegenargumente zu entkräften im Stande sind, können wir andrerseits durch Congruenzgründe, die wir dem Wesen der vernünftigen Geschöpfe entnehmen, die Lehre von der intuitiven Gotteserkenntniß dem forschenden Geiste plausibel und annehmbar machen. Indem wir weiterhin die durch den Glauben gegebenen Anhaltspunkte zusammenfassen und verwerthen, werden wir auf spekulativem Wege die einzelnen Momente des Dogmas zu einem Gesammtbild vereinigen und den Inhalt unsrer Lehre nach Analogie des natürlichen Erkenntnißprocesses zur vernünftigen Darstellung bringen. Mit Letzterem wird sich das zweite Capitel vorzugsweise zu beschäftigen haben.

§ 2.

Die faktische Berufung der intellektuellen Creatur zur unmittelbaren Gotteserkenntniß ist der auf ihre eigene Kraft gestellten Vernunft unerkennbar.

Mit der Begründung dieses Satzes eröffnen wir unsre Beweisführung für die absolute Supernaturalität der seligen Anschauung.

Wollen wir nämlich die Visio nur als absolutes Mysterium gelten lassen, so liegt uns der doppelte Beweis ob, einmal, daß dieselbe von

keiner Creatur durch deren natürliche Erkenntnißmittel erreicht und durch innere Gründe aus Vernunftwahrheiten gefolgert werden kann, sodann, daß der Inhalt unsres Dogmas nicht vollständig und adäquat, sondern nur theilweise durch analoge Begriffe erfaßbar ist [1]).

Durch das Licht der bloßen Vernunft erreichbar wäre unsre Bestimmung nur dann, wenn die Visio facialis durch natürliche Kräfte verwirklicht werden könnte, oder aber als durch die Ansprüche und Bedürfnisse des vernünftigen Geistes gefordert sich erwiese. Indem wir im Folgenden Beides als nicht zutreffend darthun, ergiebt sich die Uebernatürlichkeit unsres faktischen Endziels von selbst. Beginnen wir mit dem ersten Satze:

> Kein geschöpfliches Wesen kann durch seine natürliche Kraft zur wesenhaften Gotteserkenntniß gelangen.

Als im Beginn des 4. Jahrhunderts die arianische Häresie sich Bahn brach und an die Stelle des unbegreiflichen Trinitätsgeheimnisses eine angeblich vollkommen begreifliche menschliche Erfindung zu setzen sich unterfing, war es im Interesse des Unternehmens geboten, zu einer vollendeten Leugnung des Mysteriums fortzuschreiten. Hervorgegangen aus der platonischen Schule und dem vulgärsten Rationalismus huldigend, gefielen sich die Vertreter der extremsten Parthei, Eunomius und Aëtius in dem Gedanken, den geheimnißvollen Inhalt des Dogmas mit den mageren Begriffen der endlichen Intelligenz ausmessen zu können; und wie ein Irrthum den andern zu erzeugen pflegt, behauptete man eine complete Begreifbarkeit Gottes. In ihnen erhebt sich der menschliche Hochmuth in häretischer Anmaßung zum ersten Male zu dem Wahn: Gott der absolute Geist werde in diesem Leben von unsrem Intellekt durch dessen natürliche Kraft comprehendirt, resp. klar geschaut und in seiner Totalität erkannt [2]).

---

[1]) Cf. über diesen Punkt Scheeben's Mysterien des Christenthums, S. 9 und ff. Freiburg 1865.

[2]) Cf. Vasqu. p. I., t. I., disp. 41, cap. I. In welchem Sinne die Anomäer und Eunomianer eine comprehensive Gotteserkenntniß in Anspruch nahmen,

Zu demselben Irrthum muß sich bei consequenter Entwicklung seines Systems auch Pelagius bekennen, wenngleich er denselben nirgends formell ausgesprochen. Auf deutschem Boden fand die fragliche Häresie ihre Vertreter in den schwärmerischen Sekten der Beguarden und Beguinen, welche auf dem Concil von Vienne [1]) das kirchliche Anathem auf sich herabzogen. Was sich dort als Folge rationalistischer Verblendung ergab, entsprang hier der trüben Quelle einer krankhaft ausgearteten Mystik.

Einem verwandten Irrthum, aber in abgeschwächter Form, und andren Auffassungen entspringend begegnen wir bei Durandus [2]), dem bekannten Vorkämpfer des mittelalterlichen Nominalismus. Von der aftermystischen Lehre der Beguarden unterscheidet er sich durch die Erklärung, nach der einmal bestehenden Naturordnung könne Gott *naturaliter* von uns nicht geschaut werden. Den Grund dieser faktischen Unmöglichkeit findet Durandus aber nicht in der schlechthinigen Ohnmacht und dem unendlichen Abstand der endlichen Intelligenz

---

wird von den damaligen Kirchenvätern verschiedentlich aufgefaßt. Ob sie ihre Gotteserkenntniß als eine durch blos natürliche Kräfte vermittelte dachten, läßt sich aus den Schriften ihrer hauptsächlichsten Bekämpfer Basil. c. Eunom., Gregor von Nazianz u. Nyssa, Chrysost. (de invis. nat. Dei) u. Theodoret mit Sicherheit wohl nicht erschließen; nach den Ausdrücken des hl. Hieron. (in Matth. 11) scheint Eunomius von der geoffenbarten Gotteserkenntniß gesprochen zu haben. Seine Irrlehre hätte also darin bestanden, daß er dem Menschen schon hienieden auf Grund der Offenbarung ein u. zwar comprehensives Erkennen Gottes vindicirte. Andere lehren, man dürfe nicht wohl annehmen, daß die Häretiker der damaligen Zeit an ein absolutes Begreifen der Gottheit gedacht hätten. Wir glauben auf Grund vieler Väterstellen mit gewiegten Dogmenhistorikern bei den extremen Arianern auf einen doppelten Irrthum erkennen zu sollen: auf die Prätention einer unvermittelt wesenhaften Gotteserkenntniß durch natürliche Denkoperation und auf die Inanspruchnahme derselben für das gegenwärtige Leben. Nur diese Behauptungen waren zur rationellen Vertheidigung ihrer falschen Logos- und Trinitätslehre geboten, und läßt sich für unsere Ansicht ein triftiger Grund finden in dem Ausgangspunkt ihrer Lehre von der Gotteserkenntniß: wenn der Mensch nicht durch seine natürlichen Kräfte Gott schauen könne, so vermöge er dazu in keiner Weise zu gelangen, weil eine lebendig wirkende Potenz über ihre Sphäre zu erheben unmöglich sei.

[1]) Bulle Clementina „Ad nostrum" prop. 4 et 5.

[2]) In 4 dist. 49 qu. 2, nr. 26.

gegenüber dem absoluten Erkenntnißobjekt, sondern ausschließlich in der Thatsache, daß wir gegenwärtig nichts mit dem Verstande erkennen, was nicht zuvor mit den Sinnen oder durch die Imaginationskraft erfaßt ist. Von dieser falschen Voraussetzung ausgehend argumentirt Durandus weiter, die göttliche Wesenheit könne von uns geschaut werden nach der Ordnung der Gnade — secundum ordinem statutum divinae gratiae —; indessen bestehe der ordo gratiae nicht darin, daß der Verstand durch das lumen gloriae oder irgend eine übernatürliche Qualität zur Visio in Stand gesetzt werde, sondern einzig und allein in der Beseitigung des bezeichneten faktisch bestehenden Hindernisses und der in Folge dieser Beseitigung stattfindenden äußeren Manifestirung des Objekts. Nach seiner Anschauung wohnt jedem geschaffenen Geist von Natur aus ein hinreichendes Vermögen inne, um ohne Eingießung einer übernatürlichen Kraft Gott zu schauen; denn für ihn ist jedwedem intellektiven Vermögen bezüglich aller Objekte, welche irgendwie seinem Erkenntnißgebiet angehören, ein klares und unmittelbares Erkennen gegeben, sobald das Objekt der Erkenntnißkraft frei dargeboten wird. Da nun, so folgert Durandus, die göttliche Essenz in den Bereich der für uns erkennbaren Objekte falle, so vermöge unser Verstand mit bloß natürlichem Vermögen dieselbe intuitiv und wesenhaft zu schauen, wenn Gott das faktisch bestehende Impediment, wonach wir nur mit Hülfe der Sinne ihn aus den Creaturen erkennen, dadurch aufhebe, daß er sich unsrem Geiste proxime gegenwärtig mache.

Soll der Ausdruck „Gott werde dem Intellekt durch klare Anschauung gegenwärtig" bezeichnen, er bewirke ausschließlich durch seine Wirksamkeit die Visio beatifica im Verstand, so begeht Durandus den philosophischen Irrthum, daß Jemand bei rein passivem Verhalten den vitalen Schauakt setzt, und den theologischen, daß er den Verstand seinem Wesen nach zur Visio als hinlänglich disponirt erachtet. Soll der Ausdruck besagen: Gott concurrire an sich mit dem creatürlichen Geist zu seiner Visio, so erscheint nach den Ausdrücken des Durandus seine Lehre auch in dieser Deutung wiederum als falsch, weil auf Seite des Verstandes die natürliche Kraft zur immediaten Vergegenwärtigung Gottes als

genügend supponirt wird. Wohl bezeichnet er das Gegenwärtigwerden des Objekts als etwas der Visio selbst Vorausgehendes, bleibt uns aber dessen nähere Präcisirung schuldig, indem er sich auf die Erklärung beschränkt: „quod Deus quasi applicatur in ratione objecti ad influendam visionem“ [1]).

Einige Theologen glaubten auch in einzelnen Ausdrücken des Duns Scotus denselben Irrthum ausgesprochen zu finden. So z. B. findet sich bei demselben die Ansicht, wir könnten in diesem Leben durch das Licht unsrer Vernunft aus den Creaturen einen solchen Begriff von Gott bilden, der ihn uns quidditativ darstelle, und legt derselbe [2]) dem Intellekt des Engels die natürliche Kraft bei, das

---

[1]) Cf. Gregor de Val. dist. I., qu. 12, punct. 3; Vasqu. disp. 41, c. 2. Dagegen behauptet Suar. lib. II, cap. 15, Nr. 28, Durandus schließe nirgendwo eine dem Schauakt vorausgehende positive und übernatürliche Veränderung im Intellekt aus; er wolle nur, daß die Visio durch Gottes ausschließliche Thätigkeit geschehe, und leugne daher das lumen gloriae „per modum principii et actus primi“; jedoch ohne stichhaltige Argumente.

[2]) II. dist. 3, qu. 9; cf. Suar. de Deo uno et trino, l. II, cap. 8. Wir halten mit Suarez die scotistische Unterscheidung zwischen der abstraktiven und intuitiven Erkenntniß in der Visio essentiae divinae für unzulässig, und müssen auch die willkürliche Annahme einer species naturalis, wodurch der Engel Gott, sicuti est, abstraktiv erkennen soll, verwerfen. Betreffs des scotistischen Arguments: da wir durch natürliche Kraft von Gott Dasjenige erkennen, was ihm am meisten essentiell und eigenthümlich ist (daß er nämlich das esse per essentiam ist und daher aus sich mit innerer Nothwendigkeit ens actu sei), so sei eine uns natürliche quidditative Gotteserkenntniß unleugbar, bemerken wir nur, daß der Ausdruck „quidditative Erkenntniß“ eine doppelte Deutung zuläßt. Man kann darunter eine Erkenntniß verstehen, wodurch von einem Wesen erkannt wird, was es sei, durch Erfassung eines quidditativen Prädikats, mag es dem Wesen mit andern gemeinsam oder ihm spezifisch eigen sein; oder aber — und das ist der eigentliche Sinn der cognitio quidditativa — jene Erkenntniß, in welcher alle quidditativen Attribute bis zur letzten Differenz erkannt und in einen einfachen, untheilbaren, positiven Begriff zusammengefaßt werden. Im ersteren Sinne scheint Scotus zu reden und würde dann nur im Ausdrucke von Thomas und den übrigen Vertretern der Schule abweichen, nicht aber der Sache nach. Denn alle Theologen erkennen die Gotteserkenntniß der ersteren Art jeder intellektuellen Substanz ohne Ausnahme zu, während sie andrerseits der Creatur die Möglichkeit absprechen, Gott mit natürlichen Kräften aus seinen Wirkungen unmittelbar zu erkennen.

göttliche Wesen quidditativ zu erkennen durch ein ihm von Natur mitgetheiltes Erkenntnißbild, welches Gott, wie er ist, abstraktiv zur Darstellung bringe. Gabriel Biel theilt die scotistische Lehrmeinung mit dem Bemerken, es könne jene Gotteserkenntniß nur aus der intuitiven entstehen. Da jedoch Scotus die erwähnte, natürlich zu verwirklichende Erkenntniß ausdrücklich als abstraktive bezeichnet und überdieß die intuitive Erkenntniß in unsrem Sinne als eine übernatürliche festhält, so dürfen wir ihn nur zu unsren entfernteren Gegnern zählen.

Dagegen haben wir um so mehr die Lehre des Avempace, Themistius, Alexander, Averroes und andrer Philosophen aus der Schule der Araber zurückzuweisen, welche in einer falschen Erkenntnißtheorie befangen, dem Verstand ein quidditatives Erkennen der immateriellen Substanzen — substantiae separatae —, zu denen auch die göttliche Wesenheit zählt, zuschreiben. — Auch die etwaige Behauptung, übernatürlich sei die Visio nur quoad modum, nicht quoad substantiam, d. h. nicht ihrem Wesen, sondern nur der Weise ihrer Verursachung nach, weil sie ein von unsrer natürlichen Potenz gesetzter Akt sei, können wir nicht adoptiren.

Wir treten all' diesen Irrthümern und Ausflüchten entgegen mit der keine Ausnahme zulassenden Proposition: Der Akt, in welchem wir das göttliche Wesen zu schauen berufen sind, kann von keiner wirklichen oder möglichen Creatur durch ihr natürliches Denkvermögen ponirt werden. Indem wir eine concludente Beweisführung dieses Satzes anstreben, machen wir zunächst auf das Verhältniß zwischen Erkenntniß und erkennendem Subjekt nach dem Vorgange des hl. Thomas aufmerksam.

Der Engel der Schule dokumentirt in unsrer Frage nach der Supernaturalität der menschlichen Bestimmung, wie in der unten zu behandelnden über den Schauproceß seine gewohnte Meisterschaft und seinen bewunderungswürdigen Scharfblick. Die Gedanken, welche er in seinen verschiedenen Werken zerstreut niedergelegt, galten den meisten der nachfolgenden Theologen als feste Anhaltspunkte beim Aufbau ihres Systems. Fast Alle habe sich darauf beschränkt, das von Thomas gelieferte Material zu sammeln, kritisch zu sichten und nach Bedürfniß

zu verwerthen. Wesentlich Neues haben für unsre Frage nur Wenige geliefert, und wenngleich für seine beßfallsigen Expositionen der Character der Unangreifbarkeit nicht in Anspruch genommen werden kann, so bleibt es doch wahr, daß sie wegen ihrer Schärfe sowohl als wegen ihrer Klarheit und Einfachheit vor allen übrigen unsre Berücksichtigung verdienen. —

Mit unvergleichlicher Klarheit beginnt der große Aquinate seine Erörterung also: Ein Erkennen findet in soweit und dadurch Statt, daß das Erkannte im Erkennenden ist. Das Erkannte ist aber im Erkennenden nach der Weise des Letzteren, und richtet sich deßhalb naturgemäß die Erkenntniß jedes Wesens nach dessen Natur. Wo immer also die Seinsweise des Erkannten den modus des Erkennenden übersteigt, muß auch dessen Erkennen als über die Natur des Erkennenden hinaus liegend betrachtet werden: der ordo cognoscendi und der ordo essendi sind einander correlativ. Die Seinsweise der Wesen, fährt der hl. Thomas fort, ist aber eine mehrfache: Die Einen haben ihr Sein nur in der individuellen Materie — so alle körperlichen Wesen —, andre Naturen subsistiren nicht in einer Materie, sondern sind entia in se subsistentia, ohne jedoch ihr Sein selbst zu sein, — so alle unkörperlichen Substanzen, die Engel —; Gott allein eignet es, sein Sein zu sein; denn er ist das von der Materie schlechthin gesonderte, mit seiner Essenz identische Sein. Weil nun unser Erkenntnißprincip, resp. unsre Seele Form einer Materie ist, so kann unser natürliches Erkenntnißvermögen nur Dasjenige umfassen, was sein Sein in der individuellen Materie hat. Unsre Seele erkennt aber durch ein zweifaches Vermögen, von denen das eine — sensus — Akt eines körperlichen Organs ist, und diesem ist es eigen, die Dinge nur insoweit zu erkennen, als sie in der individuellen Materie sind. Daher erkennt der sensus nur Singuläres. Die höhere Erkenntnißpotenz ist der Verstand — intellectus —, der unabhängig von den körperlichen Organen wirken kann. Auch für ihn bilden das eigentliche Erkenntnißobjekt die materiellen Wesen, nicht aber, insoweit sie in der Materie subsistiren, sondern in ihrem durch den Intellekt abstrahirten Sein. Intellectus cognoscit universalia. Der Verstand des Engels erkennt die immateriellen Naturen, was dem Menschen, so lange seine Seele

an den materiellen Leib gefesselt bleibt, naturaliter nicht möglich ist. Jenes Wesen zu erkennen, das sein Sein selbst ist, muß das natürliche Erkenntnißvermögen jedes geschöpflichen Geistes schlechthin übersteigen, weil keine Creatur ihr Sein ist, sondern nur ein von Gott mitgetheiltes Sein besitzt; diese Erkenntniß kann daher nur Gott von Natur eigen sein, während eine Gotteserkenntniß für den endlichen Geist nur in so weit möglich ist, als Gott sich mit ihn als intelligibles Objekt verbindet und sich ihm erkennbar macht [1]). Diese geheimniß-

---

[1]) I. qu. 12 a. 4. Es braucht kaum darauf aufmerksam gemacht zu werden, daß die Lehre des hl. Thomas nicht dahin zu verstehen ist, eine Natur von niederer Seinsweise könne in keiner Weise eine höhere Natur erkennen; denn an unsrer Stelle redet der Autor nur von der vollkommnen, weil wesenhaften Erkenntniß, zu welcher sich die natürliche Kraft des Geistes nicht erschwingen könne.

Franziscus Ferrariensis, der gewandte Commentator des h. Thomas läßt in seinem Commentar super cap. 52, lib. III, ct. gent. das geltend gemachte thomistische Argument mit noch größerer Prägnanz hervortreten. Seine Entwicklung lautet in Kürze folgendermaßen: Da das Erkennen stattfindet in Folge einer Befruchtung oder Aktuirung des Verstandes durch eine forma intelligibilis, die Operation aber ihrem Formalprincip proportionirt ist, — so daß also bei einem höheren und vollkommneren Erkenntnißprincip auch die intellektive Thätigkeit eine vollkommnere sein wird und letztere sich über die conditio des Princips nimmer ausdehnen kann, — so richtet sich der Erkenntnißmodus nach der Beschaffenheit der species intelligibilis; diese aber entspricht der Natur des Erkennenden, weil diese letztere den Maßstab bildet für die Determinirung ihrer (scil. der species) Vollkommenheit. Denn, wenn die erkennende Natur dieselbe Seinsweise mit dem Erkannten theilt, so wird die species, welche naturaliter das Ding erkennt, die vollkommne Form des Erkannten sein wegen der gleichen Seinsweise zwischen Erkennendem und Erkanntem. Gehört aber der Erkennende einer andren Seinsweise an, als das Erkannte, so erscheint die forma intelligibilis nothwendig als unvollkommne Form des Erkannten, weil sie Letzteres nicht quidditativ, sondern nur unvollkommen zur Darstellung bringt, und somit das Erkannte im Erkennenden unvollkommner ist, als in sich selbst. Daraus ergiebt sich das Axiom, daß die Erkenntniß eines Objekts nach der Natur des Erkannten sich bemißt. Nur, wenn das erkennende Subjekt mit dem erkannten Objekt der Seinsweise noch übereinstimmt, kann die natürliche Erkenntniß des Ersteren in Bezug auf das Erkannte als wesenhaft und vollkommen bezeichnet werden. Im andern Falle ist sie keine quidditative, und die vollkommne Erkenntniß des Objekts reicht über die natürliche Erkenntniß der erkennenden Natur hinaus. Kurz: ist die Seinsweise eines Objekts

volle Verbindung aber, welche aus der Thätigkeit des Objekts ausschließlich hervorgehen muß, wird von Gott in ordine naturae nicht gewirkt, unser intellektives Vermögen ist in seiner natürlichen Beschaffenheit dazu schlechterdings unfähig. Und warum das? Der Grund dieser Wahrheit ruht in der Weise des menschlichen Erkennens, wie die Erfahrung dieselbe tagtäglich uns kennen lehrt; im Wesen unsrer intellektuellen Natur, der ja die Erkenntnißform naturgemäß entspricht, ist dem menschlichen Geiste die Bahn vorgezeichnet, auf welcher er zur Erkenntniß des Göttlichen, wie des Außergöttlichen, des Ungeschaffenen wie des Geschaffenen, des Unendlichen wie des Endlichen zu gelangen hat. In das Innere der Wesen vorzudringen, ihre geheimnißvolle Substanz zu durchforschen und denkend zu ergründen, ist ihm nicht vergönnt, denn unsre Erkenntniß ist keine direkte, unmittelbare und darum auch keine wesenhafte, sondern eine discursive, vermittelte, eine aus den Sinnenbildern — phantasmata — durch Abstraktion gewonnene. Die äußeren Erscheinungen der Dinge, ihre nach außen hervortretenden Manifestationen bilden für uns, als geistig-leibliche, in die Sinnenwelt eingetauchte Wesen den natürlichen Ausgangspunkt bei jeder Erkenntnißoperation. Denn die Essenz der Creatur ist von ihrem Sein und ihrer Existenz verschieden; sie empfängt, indem sie in's Dasein tritt, Substanz und Vermögen, aber diese Vermögen sind latent, unfähig, sich durch sich selbst zu entwickeln. Nur, was sich ihnen offenbart, indem es durch zurückgelassene Sinneseindrücke sie modificirt, vermögen sie zu erkennen; nur durch ihre Modifikationen erfassen wir die Substanz selbst. Die geistige Entwickelung des Menschen ist sensitiv: nur bei Gelegenheit und unter stetiger Vermittlung sinnlicher Bilder offenbart das göttliche Licht die intelligible Welt. Daher gehen alle Erkenntnisse des Menschen von sinnlichen Eindrücken

---

erhaben über die Natur des Erkennenden, so ist es auch die Erkenntniß desselben. Weil nun jede intellektuelle Creatur von der göttlichen Natur durch einen unendlichen Abstand getrennt ist, so sind alle species intelligibiles, durch welche der endliche Geist auf natürlichem Wege erkennt, in Rücksicht auf eine wesenhafte Gotteserkenntniß beschränkte endliche Formen, und kann durch solche species eine Anschauung des göttlichen Wesens nicht ermöglicht werden; cf. auch Gregor v. Val. dist. I., qu. 12, punct 3.

aus; omnis cognitio nostra incipit a sensu. Und dieses endliche Wesen, das nicht einmal einer direkten und intuitiven Erkenntniß seiner eignen Substanz fähig ist, soll fremde Objekte, soll die göttliche Substanz erkennen? Wer giebt ihm, von den Strahlen vorzudringen zum Centrum, zum unmittelbaren Schauen der Sonne selbst [1])?

Oder ist uns für die Gotteserkenntniß ein andrer Weg angewiesen, als für die Erkenntniß des Geschaffenen? Doch nein; das Endziel des Menschen muß dem Ursprung und den Mitteln entsprechen. Da nun Princip und Fundament aller Beziehungen der Wesen zu Gott in der Schöpfung ruht, durch welche er sich zum Urheber der Natur außer sich gemacht, so können wir auf natürlichem Wege Gott nur aus und durch seine Selbstmanifestirung in der physischen Welt und in dem Mikrokosmos unsres eigenen Ich erkennen als den Schöpfer, Erhalter und belebenden Gott der natürlichen Wesen. Durch ein aus den erkannten Wirkungen Gottes abstrahirtes Erkenntnißbild das göttliche Wesen directe, clare et distincte in se zu schauen, ist absolut unmöglich. Denn kein noch so vollkommner Effect schließt in sich adäquat die göttliche Vollkommenheit ein, und keinem geschaffenen Wesen eignet ein Sein, wie Gott, als actus purus. Daher kann aus keinem erkannten creatürlichen Sein eine species gewonnen werden, die Gott, prout in se ist, zur Darstellung brächte; dazu ist ein schwaches, unvollkommnes Abbild, ein inadäquater Effect schlechterdings ungeeignet [2]).

---

[1]) Cf. Cros p. II., lettre XI; Suarez, metaph. inst. disp. 30, sect. XI: „Deus invisibilis primo respectu intellectus humani, prout in hac vita existit et cognoscit cum dependentia a phantasmatibus. Omnis enim cognitio nostra in hac vita incipit a sensu pendetque a phantasmatibus: Deus autem est supra omnia sensibilia et supra omnia phantasmata; qua ergo via aut ratione ascendere poterit homo ad videndum Deum in se? Kann ja der Mensch nicht einmal seine Seele intuitiv erkennen, denn sie sowohl, als ihre Erkenntnißkraft ist immateriell. Weil sie aber mit dem Körper geeint ist, empfängt sie von ihm ihre principia proxima cognoscendi, quae sunt species, ita, ut nihil nisi ad modum corporum et phantasmatum concipiat; daraus ergiebt sich von selbst der Schluß a minori ad majus.

[2]) Cf. Suar. l. c. Wenigstens gilt das vom effectus naturaliter cognoscibilis. Wohl meinen einige Theologen, die visio creata sei ein Effekt, durch dessen

Unsre natürliche Gotteserkenntniß ist demgemäß nothwendig eine abstraktive. Wohl ist Gott uns innigst gegenwärtig, uns bis zum tiefsten Kern des Seins durchdringend, aber wir durchdringen nicht ihn; wir fühlen die Aktion der Gottheit auf unsre Vermögen, ohne die Ursache in sich selbst zu schauen.

Allein das unsrer natürlichen Erkenntnißweise entnommene Argument beweist die Uebernatürlichkeit der Visio facialis nur für den menschlichen Geist und auch für diesen nur in seiner irdischen Existenzweise, so lange er an den Körper gebunden aus der Sinnenwelt seine Erkenntnisse zu schöpfen angewiesen ist, — nicht aber für den vom Körper getrennten menschlichen Intellekt — anima separata, — oder für jedweden endlichen Geist schlechthin. Es liegt daher nahe, uns mit der Lehransicht des Durandus entgegenzutreten: der menschliche Geist besitzt von Natur aus eine genügende Proportion zum göttlichen Wesen; nur hienieden, wo er auf der Leiter der Geschöpfe zur Gotteserkenntniß sich erheben muß, ist er behindert, Gott zu schauen. Dieses Impediment wird durch die Aenderung unsrer Seinsweise gehoben, und werden wir alsdann Gott wesenhaft erkennen, ohne irgend eine Veränderung unsres Erkenntnißvermögens, in Folge der bloßen Beseitigung der Hindernisse, nämlich der Phantasmata und aller andren creatürlichen Mittel. Denn die unmittelbare Vergegenwärtigung des göttlichen Wesens im Verstande reicht zur Anschauung vollkommen aus. —

Was haben wir auf diese Auffassung zu erwiedern? Die entscheidendsten theologischen Gründe bestimmen uns, dieselbe als vernünftig unhaltbar zurückzuweisen: Wird nämlich auf Seiten des Verstandes eine Immutation in Abrede gestellt, so ist nicht abzusehen,

---

vollkommne Erkenntniß Gott in se geschaut werden könne; aber abgesehen davon, daß jene Visio ihrer Existenz und ihrem Sein, wie ihrer Möglichkeit nach natürlich unerkennbar bleibt, muß jene Ansicht mit Suar. als unrichtig verworfen werden. Denn, wenn auch jener Akt als medium incognitum die proxima ratio videndi Deum abgiebt, und jene Visio durch das Schauen Gottes selbst vollkommen erkannt wird, so kann sie doch als effectus inadaequatus Dei nie und nimmer als medium cognitum ratio videndi sein. Nicht ihr Verhältniß zu Gott als Ursache, sondern als ihrem Erkenntnißobjekt macht sie zur ratio formalis cognoscendi.

warum Gott sich jetzt dem Geiste vergegenwärtige und vorher nicht. Gott ist stets durch die reale Präsenz seines Wesens dem Verstande innigst gegenwärtig; aus dieser Gegenwart folgt aber keineswegs sofort die klare Anschauung, auch nicht nach Ausschluß jeder mediaten Erkenntniß. Denn auf Grund dieser Negation kann doch wohl nicht durch bloß wesenhafte Präsenz die positive Visio erfolgen. Selbst, wenn man, jede Mitwirkung des endlichen Verstandes zur Visio leugnend, die Nothwendigkeit eines höheren Lichtes, insofern es das Erkenntnißvermögen zur Setzung des Schauaktes in Stand setzt, negiren wollte, so bliebe doch aus andren Gründen eine übernatürliche Veränderung des Verstandes vor wie nach als nothwendig bestehen.

Und in der That, wenn schon der Glaubensakt nicht nur die äußere Darbietung des Objekts, sondern auch ein inneres Licht, eine übernatürliche Erleuchtung erheischt, wird letztere für die unvermittelte Anschauung Gottes nicht noch weit unerläßlicher sein? Wohl ist es wahr, daß die in der Dunkelheit der Glaubensgeheimnisse gelegene Schwierigkeit, die Zustimmung des Verstandes zu erwirken, in Bezug auf die Visio beatifica, wo der Geist der dargebotenen Wesenheit Gottes gewisser Maßen unwillkürlich (naturaliter) zustrebt, keinen Grund für die Nothwendigkeit eines Gnadenlichtes abgeben kann; nothwendig aber ist die Gnade, damit das unendliche Objekt geschaut, der Schauakt gesetzt werde.

Eine noch schärfere Widerlegung der Lehrmeinung des Durandus finden wir bei Vasquez[1]). Unser Autor argumentirt: Da wir in unsrem faktischen Zustande Gott nicht schauen, so muß, damit wir ihn schauen, irgend eine Veränderung eintreten; diese kann aber weder in Gott liegen, noch in der Aufhebung eines Impedimentes bestehen. In Gott ist ja jede Mutation, nicht bloß intrinsece in se, sondern auch extrinsece, daß er z. B. dem Geiste gegenwärtig wird, während er es vorher nicht war, unmöglich; denn immer ist er intime praesens secundum essentiam und kann in andrer Weise nicht gegenwärtig werden. Wäre also außer seiner Vergegenwärtigung ein Weiteres für den menschlichen Geist nicht nothwendig, brauchte die gött-

[1]) l. c. disp. 41, cap. 2.

liche Essenz mit dem Intellekt nicht auch als dessen Form, kraft welcher sie dem Verstand als unmittelbar erfaßtes Objekt, d. i. objektiv präsent wird, vereinigt zu werden, so würden wir Alle Gott naturaliter schauen. Auch durch Wegräumung eines äußeren Hindernisses kann Gott nicht sofort unsrem Geiste als entsprechendes Schauobjekt gegenwärtig werden; denn die anima separata und der Engel sind in der Bethätigung ihres intellektiven Vermögens nicht von den Sinnen abhängig und können trotzdem durch eigne Kraft Gott nicht schauen; im andren Falle müßten ja selbst die Dämonen der Visio theilhaftig sein. Die stattfindende Veränderung kann also nur auf Seiten unsrer intellektiven Potenz liegen, indem, wie wir unten des Näheren sehen werden, das göttliche Wesen als objectum accomodatum per qualitatem et virtutem infusam mit derselben verbunden wird. Nur durch eine solche qualitas kann die göttliche Essenz ein entsprechendes Erkenntnißobjekt für uns werden, mag man sie nun bezeichnen, wie man immer will [1]).

Für den menschlichen Geist, mag er mit dem Leibe verbunden oder von demselben getrennt sein, kann die selige Anschauung auf natürlichem Wege nicht verwirklicht werden; für ihn bleibt Gott in der Ordnung der Natur unsichtbar. Aber vielleicht ist es der höher stehenden Erkenntnißkraft des Engels gegeben, den geheimnißvollen Schleier zu lüften, die Scheidewand zu durchbrechen, welche wir zwischen uns und der Gottheit aufgerichtet sahen. Und sollte auch noch der Geist des Engels vergebens versuchen, zu den lichten Höhen der göttlichen Herrlichkeit sich hinaufzuschwingen, vielleicht würde einer andren existirenden oder existenzfähigen Creatur der kühne Versuch gelingen. Doch nein; auch für sie wird Gott, so lange sie nur mit ihrer eignen Kraft operiren, ewig der Unsichtbare und Unnahbare sein. Und warum das? Daß die natürliche Unmöglichkeit der intuitiven

---

[1]) Die Lehre des Durandus führt außerdem zur Leugnung des Dogmas von der inaequalitas visionis und zu der noch absurderen häretischen Consequenz, daß Derjenige, dessen Verdienste hinter denen eines Andern zurückstehen, Gott klarer schauen und somit eine größere Seligkeit genießen kann, als dieser Letztere. Die weitere Verfolgung dieser Consequenz siehe Vasqu. l. c.

Gotteserkenntniß für jedes Wesen außer Gott rationell könne begründet werden, ward mehrfach von solchen Theologen [1]), die einer falschen Auffassung des Verhältnisses zwischen Natur und Uebernatur huldigten, in alter und neuer Zeit angezweifelt, weil der fragliche Beweis weder aus irgend einer Wirkung Gottes zu führen sei, noch auch in der Vollkommenheit des göttlichen Seins ein hinreichendes Fundament habe. Denn daß ein Wesen von einem andren weniger vollkommnen geschaut werde, sei kein Beweis für die Unvollkommenheit des Geschauten; schaue ja der niedere Engel den höheren und unsre vom Leibe geschiedene Seele alle Engel. Die Unendlichkeit des göttlichen Wesens widerstreite dieser Annahme nicht, denn es eigne der natürlichen Erkenntnißpotenz eine gewisse Unendlichkeit, kraft welcher sie auch ein unendliches Objekt in ihren Kreis ziehen könne. Es werde ja auch von namhaften Theologen gelehrt, es bedürfe der schauende Geist nur eines geistigen Erkenntnißbildes, das ihn befruchte, und außer ihr keiner andren Kraft oder Erleuchtung, um Gott connatural zu schauen. Die auf Seiten des Verstandes nothwendige Kraft sei ihm daher connatural, und dasselbe gelte von dem Erkenntnißbild, durch welches der Geist mit seinem Objekt verbunden werde; der Schauakt könne daher sehr wohl als ein natürlicher begriffen werden.

Dem gegenüber halten wir mit unsren besten Theologen obigen Satz für vernünftig beweisbar, wenn auch nicht durch absolut zwingende Demonstration.

Wir haben bereits oben auf die Wechselbeziehung zwischen Erkennen und Sein aufmerksam gemacht und die Thatsache constatirt, daß die Erkenntnißweise der Seinsweise nothwendig parallel läuft. Da nun die Seinsweise Gottes einer höheren Ordnung angehört, als jede noch so vollkommne geschaffene Natur, so schlossen wir mit Recht, daß kein endlicher Geist mit natürlicher Kraft von Gott einen Begriff bilden könne, der ihn erkennen läßt, wie er ist. Aber worin besteht

---

[1]) Z. B. Herminier, de vis. Dei; Sylvius in I. p., qu. 12 a, 5; Daelmann, observ. theol. in Sum. Thomae, t. I., qu. 3, observ. IV. und andre Vertreter der späteren Löwener Schule meinten, Gott könne eine Substanz schöpferisch hervorbringen, zu deren Wesen es gehöre, ihn zu schauen.

die höhere Seinsform Gottes, welche ihm allein zukommend für die Creatur unmittheilbar ist? Sie besteht darin, daß er sein Sein wesenhaft ist und eben deßhalb als lauterste Thätigkeit, als reinster, einfachster Akt ohne irgend welche Beimischung von Potentialität erscheint, während für alles Geschaffene Potenz und Akt, Substanz und Accidenz, Wesen und modi nothwendig geschieden sind. Von jenem Wesen, das nicht zusammengesetzt, sondern die höchste Einfachheit, in dem keine ruhende Potenz, sondern das reinste Aktualität ist, eine dem innerlichen göttlichen Fundament entsprechende Erkenntniß zu erlangen, kann daher keinem Geschöpf als natürlich möglich zuerkannt werden [1]).

Wenn wir aber auf Grund dieses Arguments die Visio intuitiva Dei als über die natürliche Kraft jedweder Creatur hinaus liegend bezeichnen, sind wir weit entfernt, eine unmittelbare Anschauung nur bei gleicher Vollkommenheit zwischen Schauendem und Geschautem als möglich zu concediren; bei solcher Voraussetzung könnte sie ja auch auf übernatürlichem Gebiete für den endlichen Geist nimmer realisirt werden. Was wir fordern, ist eine Gleichheit oder Convenienz in der Seinsweise, m. a. W. der Schauende muß mit dem Schauobject demselben genus essendi angehören. Daher kann der niedere Engel sehr wohl den höheren schauen, von

---

[1]) Suar., metaph. instit. disp. 30, sect. 11: Modus intelligendi et concipiendi sequitur modum essendi; estque ita proportionatus illi, ut unusquisque intelligens alia concipiat juxta modum suum. At modus essendi Dei est superioris ordinis respectu omnis intellectualis naturae creatae; ergo nulla intellectualis natura creata potest suis viribus connaturalibus formare proprium conceptum Dei, prout in se est, ergo nec videre illum clare et in se.

Deus ex eo, quod est suum esse per essentiam, habet, quod sit actus purissimus et simplicissimus sine ulla admixtione potentiae; omnis autem natura creata habet suum esse cum aliqua compositione et potentialitate, habet ergo Deus superiorem quendam modum essendi incommunicabilem creaturae, prout in ipso Deo est. Si ergo creatura naturaliter intelligens omnia concipit et in se format ad modum sui, omnia concipiet vel ut aliquo modo composita, vel per analogiam et proportionem ad suum esse suamque compositionem; nunquam ergo poterit formare naturalem conceptum repraesentantem purissimam Dei actualitatem et simplicissimam entitatem, prout in se est.

dem er sich nur dem Grade der Vollkommenheit nach unterscheidet, dem er aber in der Seinsweise (in modo compositionis aut potentialitatis) gleichsteht.

Der letzte Versuch, die natürliche Möglichkeit der wesenhaften Gotteserkenntniß zu rechtfertigen, durch Annahme eines angebornen natürlichen Erkenntnißbildes verdient noch eine kurze Berücksichtigung. Wenn das körperliche Sehorgan durch das dem Auge eingeprägte Bild sein Objekt schaut, wenn ein Engel den andren durch dessen von Natur ihm eingegossenes Erkenntnißbild intuitiv erkennt, warum sollte man nicht ein derartiges connaturales Bild für den Engel annehmen dürfen, welches ihm die göttliche Wesenheit klar und distinkt zur Anschauung brächte [1])?

Wir bemerken an dieser Stelle nur, daß ein natürliches Erkenntnißbild für keine Creatur die Gotteserkenntniß per essentiam vermitteln kann. Die Frage, ob es einen inneren Widerspruch involvire und daher absolut unmöglich sei, daß Gott per speciem (scil. impressam) geschaut werde, haben wir an einem andren Orte zu behandeln; dort werden wir zugleich erkennen, daß, wenn die Möglichkeit der Visio per speciem vertheidigt werden soll, einer solchen species nothwendig der Charakter der Supernaturalität vindicirt werden muß.

Unsre vorausgegangene Vertheidigung zu Gunsten der schlechthinigen Uebernatürlichkeit der seligen Anschauung läßt sich durch anderweitige Beweisgründe noch mehr stützen und endgültig abschließen. Wir haben dabei besonders die noch nicht berührten thomistischen Argumente [2]) im Auge. — Der hl. Thomas, es sei schon im Voraus hier erwähnt, erachtet die Visio facialis nur dann für möglich, wenn

---

[1]) Scot. in 2 dist. 3., qu. 9 läßt den Verstand des Engels faktisch durch species innata et connaturalis das göttliche Wesen schauen. Jedoch bringt das fragliche Erkenntnißbild nach seiner Lehre das Schauobjekt nur abstractive zur Darstellung; ein intuitives Erkennen im eigentlichen Sinne per speciem hält er für unmöglich. Scotus versteht sich jedoch dazu, das Erkenntnißbild insofern als supernatural zu fassen, als es von Gott allein könne eingegossen werden. Die Widerlegung der scotistischen Lehre siehe Suar. inst. metaph. l. c.

[2]) Ctr. gent. lib. III, cap. 52, Nr. 1—4.

das göttliche Wesen selbst Erkenntnißform — forma intelligibilis — des schauenden Verstandes wird. Diese Voraussetzung liegt seinen Beweisen für die Uebernatürlichkeit der göttlichen Anschauung zu Grunde. Wenngleich wir die genannte Ansicht des heil. Thomas und seiner Schule in ihrer unbeschränkten Absolutheit nicht adoptiren, so halten wir doch mit fast allen Theologen ohne Ausnahme für unbezweifelbar feststehend, daß die Visio faktisch nur durch Befruchtung und unmittelbare Vereinigung des seligen Geistes mit der göttlichen Wesenheit selbst statthabe. Daher haben die thomistischen Argumente auch für uns ihre volle Berechtigung. Zu jedem Erkenntnißakt, lehrt der heil. Thomas, wird eine Vereinigung des Objekts mit dem erkennenden Subjekt erfordert. In der göttlichen Anschauung besteht diese Verbindung darin, daß Gott selbst die intelligible Form unsres Geistes wird. Da nun bei einer Vereinigung von Zweien, von denen das Eine das Formale, das Andre das Materiale ist, die fragliche Verbindung durch eine Thätigkeit des Formalen hergestellt werden muß — formae enim est agere, materiae pati —, so kann nur durch göttliche Dazwischenkunft ein intuitives Erkennen ermöglicht werden; denn so wenig der Verstand durch eigne Kraft die unio mit der göttlichen Substanz herstellen kann, eben so wenig kann er Gott durch natürliche Kraft schauen. Jene nothwendige Einigung liegt aber nicht nur außer der Tragweite jeder geschöpflichen Kraft, sie ist auch ein Gut, eine Gnade, die Gott keiner Creatur schuldet; denn die Form einer schlechthin höheren Ordnung kann der Potenz einer niederen nicht debita sein; Gott, der actus purus und nur seiner selbst wegen ist, kann keinem Geschaffenen als forma intelligibilis zukommen. Von Natur ist die göttliche Wesenheit propria forma Dei, und wie es jedem agens und operans eigenthümlich ist, nach seiner eigenen Form zu wirken, so kann es auch nur Gott allein im Unterschiede von allen andern Wesen natürlich sein, durch sein Wesen als Erkenntnißform zu operiren, sich selbst per ipsam essentiam zu schauen. Nur, wenn Gott durch besondre Vermittlung es befähigt und erhebt, es durch gnadenvolle Mittheilung seiner Form sich verähnlicht, kann ein außergöttliches Wesen zu jener Erkenntniß, wie sie Gott allein von Natur eignet, gelangen.

„Es ist Gott natürlich, sein eignes Wesen zu erkennen und sich selbst zu lieben. Darnach erweist sich das göttliche Wesen, insoweit es als die Wurzel der Selbsterkenntniß und Selbstliebe betrachtet wird, im eigentlichen und strengen Sinne als seine Natur. Aber auch der menschliche Geist soll das Wesen Gottes schauen und Gott um seiner selbst willen lieben. Diese Fähigkeit setzt ein ihr entsprechendes Princip voraus, ein Princip, das den creatürlichen Geist zu einer Thätigkeit tüchtig macht, welche Gott und nur ihm natürlich ist. Sofern aber das gedachte Princip diese Wirkung hat, giebt es dem menschlichen Geist einen Antheil an einer göttlichen Vollkommenheit, die, insoweit sie in Gott selbst ist, als seine Natur begriffen werden kann und muß. In diesem Sinn sagen die Theologen, es werde uns durch die Gnade, die unsren Geist zu dem Schauen Gottes befähiget, die göttliche Natur als solche oder sub conceptu naturae mitgetheilt" [1]). —

Fassen wir das Gesagte zusammen, so dürfen wir unsre Eingangs aufgestellte Proposition, die Visio sei nicht nur relative, d. i. bezüglich einer bestimmten Creatur, sondern absolute, d. i. für jedes geschaffene Wesen supernatural, d. i. natürlich unerreichbar, als vernünftig erwiesen betrachten. Den tiefsten und entscheidensten Grund für diese Wahrheit fanden wir in dem Abstand zwischen creatürlicher und göttlicher Seinsweise, wir fanden ihn in der Thatsache, daß der Schauakt als eine Thätigkeit erscheint, „welche Gott gerade insofern natürlich ist, als er unendlich und ens a se ist". Das erkannte schon Augustinus, indem er den Grund für die Unmöglichkeit der seligen Anschauung durch die intellektuelle Kraft des endlichen Geistes in den Worten bezeichnet: „non ex de ipsa potest, quia ex nihilo creata est" [2]).

Die Visio beatifica ist über alle Ansprüche und Bedürfnisse der geschaffenen Natur erhaben und darum nicht unsre natürliche Bestimmung.

Das uns verheißene ewige Leben, welches in der Anschauung Gottes besteht, ist zwar über die Kräfte, nicht aber über die Bedürf-

[1]) von Schäzler „Natur und Uebernatur, Mainz 1865, S. 53 u. 54.

[2]) De civit. Dei, l. 12, c. 1, Nr. II.

nisse des geschaffenen Geistes erhaben; übernatürlich ist daher unsre faktische Bestimmung, insofern wir sie durch eignes Thuen nicht erreichen können, natürlich aber, insofern unser Geist seiner Natur und seinen Bedürfnissen nach nur in der Anschauung Gottes seine Seligkeit finden, nur in ihr seine natürlichen Neigungen und Wünsche erfüllt sehen kann. So Jansenius und seine Schüler. Anstatt der vernünftigen Erwägung Raum zu geben, daß Dasjenige, was ein Wesen durch seine natürliche Potenz vermag, mit dem, was ihm der Beschaffenheit seiner Natur nach gebührt, in Eins zusammenfällt, suchte man durch unnatürliche Trennung dieser beiden Momente einer falschen und häretischen Auffassung des ordo supernaturalis Bahn zu brechen und durch den Schein der Wahrheit die tiefgreifendsten Irrthümer zu verdecken.

Indem wir den jansenistischen und verwandten modernen Anschauungen entgegentreten, haben wir „die Glaubenslehre vom übernatürlichen Ziele mit der Philosophie des Geistes in Einklang zu bringen".

Ist die unmittelbare Gotteserkenntniß ein Postulat unsrer natürlichen Anlage, ist sie der Gegenstand unsres natürlichen Verlangens, ist sie allein im Stande und geeignet, den geistigen Bedürfnissen der intellektuellen Creatur abzuhelfen; mit einem Worte ist sie des vernünftigen Geistes nothwendiges Endziel? Oder aber ist die Bestimmung zu ihr ein Akt freier göttlicher Liebe, findet der Geist in ihrer Erreichung ein Gut, das all' seine Ahnungen, geschweige denn seine berechtigten Ansprüche übersteigt? Im ersten Falle hört die Visio coelestis auf, ein Mysterium zu sein und sinkt herab in das Gebiet natürlich erkennbarer Wahrheiten; im andren Falle bleibt sie ein gnädiger Rathschluß, ein übernatürliches Werk Gottes, das, wie alle andren, weil frei gewollt und nicht a priori bestimmt, nur aus der Offenbarung erschlossen, nur auf dem Wege der übernatürlichen Heilsökonomie vollzogen werden kann.

Diese Frage heischt daher eine sorgfältige Lösung.

Das vernünftige Studium der Menschennatur, ihrer Fähigkeiten und Bedürfnisse liefert das Resultat, die alte Philosophie und mehr noch die christliche hat es zu allen Zeiten erkannt, daß die Bestimmung

der intellektuellen Substanz im Allgemeinen keine andere sein kann, als Gott zu erkennen und in dieser Erkenntniß ihre Beseligung zu finden. Denn das unüberwindliche Verlangen nach wahrer Glückseligkeit kann nur in dem intellektuellen Besitz des Absoluten erfüllt werden, weil so allein dem Drange des Geistes nach Licht und Wahrheit vollkommen Genüge geschieht.

Folgt aus dieser Vernunftwahrheit, so fragen wir, daß nur die in der Visio beatifica in Vollzug gesetzte Gotteserkenntniß das naturgemäße Endziel der vernünftigen Creatur sein könne? Wir antworten entschieden mit „Nein". Denn, bestünde die natürliche Glückseligkeit des vernünftigen Geschöpfes in der klaren Anschauung Gottes, dann müßte ihm offenbar der Rechtsanspruch auf eine Hinordnung zu jenem Ziele durch entsprechende Mittel zugestanden werden. Diese Hinordnung findet aber weder für den Menschen, noch für ein andres intellektuelles Wesen Statt. Es würde somit jene Annahme auf eine Leugnung der natürlichen Providenz hinauslaufen, denn zu dieser gehört ja vorzugsweise die ordinatio in connaturalem finem per convenientia media.

Schon hieraus ergiebt sich die Nothwendigkeit, ein doppeltes Endziel anzunehmen, wovon das eine in der natürlichen, das andre in einer übernatürlichen Gotteserkenntniß besteht [1]). Aber, wie ist die natürliche Gotteserkenntniß, welche als natürliche Bestimmung des Geistes statuirt wird, zu denken? Im Allgemeinen ist zu antworten, daß sie nothwendig eine abstraktive, durch Betrachtung der geschaffenen Wesen oder durch von Gott mitgetheilte connaturale Erkenntnißbilder — per species inditas — zu Stande gekommene sein wird. Sie besteht

---

[1]) Thom. de verit. qu. 17 a, 2: „Est autem duplex hominis bonum ultimum, quod primo voluntatem movet, quasi ultimus finis; quorum unum est proportionatum naturae humanae, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt. Et haec est felicitas, de qua philosophi locuti sunt, vel contemplativa, quae consistit in actu sapientiae, vel activa, quae consistit primo in actu prudentiae et consequenter in actibus aliarum virtutum moralium. Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, *quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec ad cogitandum vel desiderandum, sed ex sola divina liberalitate homini repromittitur.*"

also in der contemplatio Dei, und ist diese der vollkommenste Akt der Gotteserkenntniß, den die Creatur kraft ihres natürlichen Lichtes und durch connaturale Mittel setzen kann; obwohl in sich betrachtet unvollkommen — aber nur negative, nicht privative — ist sie die höchste intellektive Thätigkeit, welcher wir unsrer Natur nach fähig sind.

Was des Näheren das Verhältniß der natürlichen jenseitigen Erkenntniß zu der natürlichen irdischen Gotteserkenntniß betrifft, so würde auch im Himmel des natürlichen Menschen sein Erkennen von derselben Natur sein wie hienieden, aber darum noch nicht allweg identisch mit dem diesseitigen. „Sie würde sich vielmehr zu dieser ebenso verhalten, wie sich die Anschauung Gottes zu der Erkenntniß, die uns das Licht der Gnade schenkt, verhält, d. h. sie würde ihre Vollendung sein; eine Erkenntniß, wie sie die völlig ausgebildete und in ihrer Thätigkeit nicht mehr gestörte Vernunft aus den Werken Gottes schöpfen könnte". Da aber eine solche Ausbildung und ungestörte Thätigkeit der geistigen Kräfte in dem faktischen Zustande des Menschen moralisch unmöglich erscheint, so müßte Gott den Menschen aus diesem Zustande der Prüfung in ein besseres Leben versetzen. Die Annahme einer Einwirkung Gottes auch zur Herstellung der natürlichen Seligkeit kann daher nicht wohl umgangen werden; aber darum würde letztere noch nicht der übernatürlichen Ordnung angehören. Denn die fragliche göttliche Einwirkung würde nur unsren äußeren Zustand verändern, nur die in uns ruhenden Kräfte zur vollen Entwicklung und Vollendung bringen, ohne uns also hinauszuheben über die natürliche Sphäre unsres Seins. Die Vollendung der vernünftigen Creatur wäre eben so wenig übernatürlich, als ihre Erschaffung, obschon die eine, wie die andre nur durch Gott geschehen kann [1]). Demgemäß sagen wir, daß eine das Wesen der natürlichen Seligkeit ausmachende

---

[1]) Kleutgen, Theol. d. Vorzeit, II. Band, VI. Abh., Cap. 5, § 2 u. fgd. Derselbe entwickelt auch mit großer Klarheit und Präcision die Lehre der ältesten Theologen über unsren Gegenstand, und wir glauben die bezügliche Abhandlung von Kleutgen als das Beste bezeichnen zu dürfen, was über den Fragepunkt in neuerer Zeit geschrieben wurde.

Gotteserkenntniß von der gegenwärtigen dem Grade nach differiren würde. Wir denken sie uns als eine zwar lichtvolle, aber dennoch unvollkommne Erfassung der göttlichen Attribute, etwa, wie wir hienieden die Sonne schauen nicht in ihrer Substanz, sondern in dem Glanz, der sie umhüllt [1]); die dunklen Wolken, welche annoch unsren Blick trüben, und unsren Gesichtskreis so mannigfach beengen, wären geschwunden, und unser Erkenntnißvermögen, angelangt auf der Höhe seiner natürlichen Vollkommenheit würde den Schöpfer erkennen im Strahlenglanze seiner göttlichen Majestät. So weit, aber auch nur so weit reicht die Glückseligkeit, welche Gott der geistigen Natur verleihen muß, wenn er ihren natürlichen Ansprüchen gerecht werden will [2]). Was darüber hinausgeht ist Gnade, pure Gnade [3]).

---

[1]) Die Ausführung dieses augustinischen Bildes siehe Cros, p. II., lettre XI, § 3, nota 2.

[2]) Nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio intellectualis creaturae, et est duplex: una quae viribus naturae haberi potest, scil. perfectissima Dei ut auctoris naturae contemplatio; et haec dicitur quodammodo et secundum quid beatitudo seu felicitas.... Sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro exspectamus, qua videbimus Deum, sicuti est." Sum. theol. I., qu. 62 a, 1.

[3]) Cf. hierüber die interessante und lehrreiche Abhandlung in von Schäzler's Natur und Uebernatur, II. Abschn. VI. Cap. „das menschliche Endziel". Die Frage betreffend, ob es in der bestehenden Ordnung faktisch ein natürliches Ziel, eine natürliche Glückseligkeit für den Menschen gebe, scheint uns von Schäzler in seiner Polemik gegen von Kuhn zu weit zu gehen. Daß es „kein ewiges Leben gebe, das der Mensch durch seinen natürlichen Vermögensgebrauch zu realisiren vermag", wollen wir dem geehrten Verfasser gerne concediren; da er aber von allgemeinen Prämissen ausgeht, die nicht blos auf Erwachsene, sondern auch auf die noch nicht zum Vernunftgebrauch gekommenen Kinder ihre Anwendung finden, so vermögen wir nicht einzusehen, wie von Schäzler sich der Consequenz entziehen will, die Lehre von einer den ohne Taufe sterbenden Kindern zu Theil werdenden natürlichen Seligkeit aus dogmatischen Gründen für unzulässig zu halten. Der verdienstvolle Autor verstößt damit jedenfalls gegen die Lehransicht des hl. Thomas und ganz bedeutender Theologen. Daß Thomas von der Voraussetzung ausging, es gebe thatsächlich außer der Glückseligkeit in der Anschauung eine andre dem Menschen natürliche (u. zwar eine solche, „die ohne Verbindung mit den Keimen einer übernatürlichen Seligkeit und ohne Richtung auf die letztere verwirk-

Aber es scheint, daß mit der gedachten Erkenntniß der forschende Geist noch nicht seinen Ruhepunkt gefunden, das eigentliche Objekt seines Verlangens und Strebens noch nicht erreicht hat. Denn es ist unleugbar, daß jedes denkende Wesen bei der Betrachtung der göttlichen Wirkungen mit unwiderstehlichem Drange sich getrieben fühlt, den Urheber zu schauen, und daß diese Sehnsucht durch die mit der Contemplation naturgemäß verbundene Liebe noch mehr gesteigert wird. Haben ja doch alle Theologen, Thomas an der Spitze, von jeher der vernünftigen Creatur ein natürliches Verlangen nach der göttlichen Anschauung — naturale desiderium videndi Deum — beigelegt, und lehren doch dieselben Theologen, daß kein natürliches Verlangen — wenigstens für die im regelrechten Zustande befindlichen Geschöpfe — seiner Erfüllung entbehren könne.

Dieser Gedanke führt uns darauf, den thomistischen appetitus naturalis beatitudinis einer eingehenderen Untersuchung zu würdigen. Geräth der große Aquinate nicht mit sich selbst in Widerspruch, wenn er auf der einen Seite die selige Anschauung in den schärfsten Ausdrücken als über die Natur jedes geschaffenen Wesens hinausliegend bezeichnet [1]) und andrerseits sogar dem Menschen, dem niedrigsten auf der Scala der geistigen Wesen ein natürliches Verlangen zuspricht, dessen unmittelbares Objekt die quidditative Gotteserkenntniß sein soll [2])?

---

licht werde"), beweist deutlich die Stelle 2. dist. 33, qu. 2 a. 2, wo vom Schicksal der unmündigen Kinder die Rede ist.

[1]) I. qu. 23 a, 1: Excedit proportionem naturae creatae et facultatem; et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit: quae est *supra naturam cujuslibet creaturae.*

[2]) Cf. gent. l. III, cap. 50, Nr. 2: Ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognoscendum causam: unde et homines philosophari inceperunt causas rerum inquirentes: non quiescit igitur sciendi desiderium naturaliter omnibus substantiis intellectualibus inditum, nisi cognitis substantiis effectuum, etiamsi substantiam causae cognoscant. Per hoc igitur, quod substantiae separatae cognoscunt omnium rerum, quarum substantias vident, esse Deum causam: non quiescit naturale desiderium in ipsis, nisi etiam ipsius Dei substantiam videant. I. qu. 12, a. 1: Inest enim *homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum*: et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae per-

Bei dem Versuch, diesen scheinbaren Widerspruch zu lösen, wird es sich darum handeln, zu bestimmen, in welchem Sinne der hl. Thomas das Verlangen nach der Anschauung Gottes ein natürliches nennt, und in wie weit überhaupt von einem desiderium naturale videndi Deum geredet werden kann.

Die obwaltende Schwierigkeit mit der Erklärung beseitigen wollen, das fragliche desiderium sei der rationellen Creatur natürlich nicht an sich und absolut betrachtet, sondern insofern sie zur beatitudo supernaturalis hingeordnet und bestimmt ist, d. i. unter Voraussetzung einer Offenbarung der göttlichen Gnadenwirkungen und der Glorie, geht nicht an. Denn Thomas vindicirt das Verlangen auch den körperlosen Substanzen, und zwar deßhalb, weil sie durch die abstraktive Gotteserkenntniß nicht befriedigt würden, und bemerkt, daß die natürliche Sehnsucht nach der Anschauung in Folge der Selbsterkenntniß durch ihre eigene Substanz bei ihnen eintrete. Da diese Erkenntniß aber eine Offenbarung der Gnadenwirkungen nicht voraussetzt, so schließen wir mit Recht, daß im Sinne des hl. Thomas das fragliche Verlangen natürlich ist für jede intellektuelle Natur, insofern sie die Ursache der göttlichen Wirkungen erkennen will, nicht bloß für diejenigen, welche im Lichte einer übernatürlichen Offenbarung leben [1]).

In welcher Bedeutung haben wir also den Ausdruck „*naturale* desiderium, *naturalis* appetitus" zu fassen? Natürlich kann die Sehnsucht des Geistes nach einem Gegenstande zuvörderst dann genannt werden, wenn sie in der natürlichen Anlage und Beschaffenheit des Begehrenden ihren Grund hat, demselben als angeboren und gewissermaßen unwillkürlich — appetitus innatus — erscheint, so daß sie als eine Mitgift seiner Natur als solcher — pondus naturae, formae

---

tingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Denselben Gedanken spricht Thomas aus I., II., qu. 3, a. 8; qu. 1, de virt. a. 10 etc. Ebenso Suar. de Deo uno et trino l. II., c. 7: Appetit ergo homo naturaliter scire non solum, an sit Deus, sed quid sit; non potest autem cognoscere, quid sit, nisi per hanc visionem.

[1]) Cf. gent. l. III, cap. 49, 50, 51 und 57. Cf. I, qu. 12, a. 1.

naturalis — bezeichnet werden muß [1]). In dieser Wortbedeutung kann von einem natürlichen Verlangen nach der seligen Anschauung keine Rede sein. Denn da ein in berartem Sinne natürlicher appetitus allzeit und nothwendig in einer natürlichen aktiven oder wenigstens passiven Potenz sein Fundament hat [2]), resp. mit dieser letzteren identisch ist, so müßte die Visio beatifica bei sothaner Annahme durch die natürliche Kraft der Creatur realisirbar sein, was wir als vernünftig unmöglich erwiesen haben. Der hl. Thomas schließt aber auch ein Verständniß seines „naturale desiderium" in dem vorgenannten Sinne ausdrücklich aus [3]).

Entweder, sagen wir, ist das uns angeborne Verlangen nach dem Schauen der göttlichen Substanz kein eigentlicher appetitus *naturalis*, oder aber (wenn dasselbe als specifisch natürlich gelten soll) es hat nicht die in der Visio stattfindende Gotteserkenntniß zum Objecte. Es kann nämlich die Visio des göttlichen Wesens in doppelter Hinsicht begehrt werden, insofern sie die Erkenntniß der prima causa, absolut betrachtet, ist, oder aber als Schauen des Gegenstandes der übernatürlichen Seligkeit, d. i. insofern die Visio das höchste Gut ist, wozu die intellektuelle Creatur durch Gott als ihrem letzten Ziele berufen worden ist und überhaupt berufen werden kann. Nur als ein Schauen im ersteren Sinne darf das Objekt des thomistischen desiderium naturale gedacht werden [4]). Dieses Verlangen ist eingeschlossen

---

[1]) Suar., inst. met. disp. 30, sect. 11, Nr. 37: „Loquimur autem de appetitu innato, quem pondus naturae appellant: nam ille appetitus proprie dicitur naturalis; appetitus autem elicitus magis est voluntarius."

[2]) Denn naturaliter im eigentlichen Sinne kann Nichts erstrebt werden, was der natürlichen Kraft unerreichbar ist, weil die forma naturalis nur dem zustrebt, was innerhalb ihrer Vermögen liegt; cf. Ferrariensis, super cap. 51, l. III, c. gent.

[3]) Cf. die oben p. 26, nota 1 citirte Stelle: „Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum *vires naturales non sufficiunt, nec ad cogitandum vel desiderandum*, sed ex sola divina liberalitate repromittitur."

[4]) IV. Sent. d. 49, qu. 1, a. 3, solut. 3: „Quamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat, ut in beatitudinem feratur secundum commu-

in der allgemeinen Wißbegierde, die uns angeboren ist, kraft welcher in uns der Wunsch rege wird, die schöpferische Ursache der uns umgebenden Erscheinungen zu erkennen; es wurzelt in dem natürlichen Streben des vernünftigen Geistes, so vollkommen und innig, als immer möglich mit seinem Urheber verbunden zu werden. Auf die Anschauung Gottes als des summum bonum könnte aber dieses Streben nur dann gerichtet sein, wenn das endliche Wesen die Möglichkeit dieser vollkommensten Verbindung a priori zu erfassen im Stande wäre. So weit reicht aber, wie uns der folgende § zeigen wird, die natürliche Fassungskraft nicht. Von Natur wissen wir auch nicht, was das Objekt der uns hinterlegten Seligkeit sei, daß die Anschauung desselben das höchste Gut bilde, u. s. w. Die in Frage stehende Sehnsucht nach der Anschauung muß deßhalb unter das allgemeine Verlangen nach Vervollkommnung des Verstandes und Bereicherung des Wissens subsummirt werden [1]). Dieses Verlangen existirt und sowohl es, als sein unbe-

---

nem rationem, *tamen quod feratur in beatitudinem talem vel talem*, hoc non est ex inclinatione naturae, sed per discretionem rationis, quae adinvenit in hoc vel in illo summum bonum hominis constare.

[1]) Mit großer Klarheit und Schärfe hat Suarez diesen Gedanken entwickelt; wir geben schon hier die darauf bezügliche Stelle vollständig an, wiewohl sie zum Theil unsre nachfolgende Ausführung anticipirt; inst. metaph. l. c.: „Intelligendum est etiam de appetitu illius visionis, seu felicitatis, ut talis est, seu secundum specificam rationem suam; nam quatenus illa visio est quaedam magna perfectio intellectus et scientia quaedam et felicitas perfectissima, homo naturaliter appetens scientiam potest dici naturaliter appetere illam visionem, non ut visio talis est, sed sub communi ratione scientiae, quod non est re vera appetere illam visionem, sed scientiam ut sic. Imo, si propria ratio illius appetitus spectetur, in scientia connaturali clauditur. Ex illo autem naturali appetitu nascitur ut quacumque ratione homo apprehendat, vel sibi persuadeat, illam visionem esse perfectionem sibi possibilem, illam possit aliquo actu elicito desiderare, quod desiderium, si imperfectum sit et improportionatum, poterit etiam viribus naturae elici, et ea ratione dici potest appetitus naturalis, et quia est etiam conformis illi inclinationi naturali, qua homo generatim appetit suam perfectionem. Sed hic modus appetitus eliciti non solum circa naturalia bona, sed etiam circa praeternaturalia versatur. Imo, si sit omnino inefficax vel conditionatus, vel per simplicem complacentiam, potest interdum circa impossibile versari".

ſtimmter Gegenſtand iſt dem vernünftigen Geiſte vollkommen connatural [1]); Keiner kann ſich dem Streben nach der Seligkeit im Allgemeinen als ſeinem vollendeten Gute entziehen, das Hinſtreben zur Anſchauung Gottes, als der causa prima alles Seienden iſt daher auch in keiner Weiſe meritoriſch. Dieſer Character könnte demſelben nur dann zukommen, wenn es unter Beihülfe der Gnade ſtattfände, und der Menſch im Lichte der offenbarten Heilslehre erkännte, daß die Visio intuitiva Dei das uns verheißene Endziel ſei, worauf all' unſer Wirken abzielen ſoll. —

Die von uns bisher zu Grunde gelegte Bedeutung des „natürlichen Verlangens", als „eines nothwendigen und unbewußten Triebes, womit ein beſtimmtes Weſen kraft ſeiner eigenen Beſchaffenheit und ohne vorgängige Unterſuchung nach einem andren hinſtrebt", iſt jedoch nicht die einzige. Faſſen wir nämlich den Ausdruck „natürlich" gleich „nothwendig", im Gegenſatze zu „frei", ſo haben wir unter dem thomiſtiſchen „appetitus naturalis" ein Verlangen zu verſtehen, welches inſofern natürlich iſt, als es der Erkenntniß des Verſtandes nothwendig folgt [2]). Ein ſolcher auf vorausgegangenem Erkenntnißakt beruhender Affekt oder Willensakt — von den Theologen „appetitus elicitus" genannt — hört auf, ein Unbeſtimmtes, die Glückſeligkeit im Allgemeinen zum Objekt zu haben, und wird nunmehr zum ſpecifiſchen

---

[1]) I., II., qu. 62, a. 1, ad 3: „Ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur, prout est naturae principium et finis; secundum tamen proportionem naturae. Sed ad ipsum, secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter." De verit. qu. 27, a. 2: „Homo secundum naturam proportionatus est ad quendam finem, cujus habet naturalem appetitum, et secundum naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis; qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturae, etc. etc."

[2]) So will Ferrariensis l. c. die Lehre des hl. Thomas verſtanden wiſſen; ebenſo lehrt Vasquez, disput. 37, cap. 33: Thomas nenne das desiderium elicitum einen appetitus naturalis, nicht weil es in unſrer Natur begründet liege, oder weil es ſich auf ein natürliches Objekt erſtrecke, ſondern weil es quoad specificationem nothwendig ſei; denn Niemand könne, außer in Irrthum befangen, die Visio in ſich betrachtet haſſen.

Verlangen nach dem Besitz Gottes als des höchsten Gutes und der Quelle unsrer vollkommensten Glückseligkeit. Sobald der denkende Geist die Erkenntniß gewonnen, daß die unmittelbare Anschauung der göttlichen Substanz seine eigentliche Seligkeit ausmache und eine für das Geschöpf realisirbare Vervollkommnung seiner geistigen Vermögen sei, ergiebt sich daraus von selbst das Verlangen nach dem erkannten Endziel. Dieser Willensakt ist nothwendig quoad specificationem actus; denn es ist dem Geiste natürlich, dasjenige Gut zu wollen, in dessen Besitz er seine höchste Vollendung erkennt, und nur im Genusse dieses seine Ruhe zu finden. Es wird hierbei die Frage, wie und auf welchem Wege die Erkenntniß des Endziels und seiner Möglichkeit zu Stande gekommen, außer Acht gelassen, mag sie nun bloß in einer dunklen, unbestimmten Ahnung bestehen, mag sie zufällig, d. h. nicht als Ergebniß folgerichtigen Denkens gewonnen sein, oder sonstwie. Da aber die in der Visio beatifica bestehende übernatürliche Seligkeit eine für den natürlichen Denkproceß unerreichbare Glaubenslehre ist[1]), so kann jenes Verlangen nicht den Character eines desiderium efficax haben, d. h. eine Sehnsucht sein, ohne deren Erfüllung der endliche Geist in Unglückseligkeit dahinschmachten würde. Denn, nur was mit Klarheit und Evidenz erkannt ist, wird mit Nachdruck und Entschiedenheit gewollt. Wir haben daher das fragliche Verlangen mehr im Sinne eines Wunsches, einer Velleität zu fassen, deren Verwirklichung nur unter der Voraussetzung ihrer Möglichkeit natürlich begehrt werden kann. So lange also die Möglichkeit der in der Visio beatifica in Vollzug gesetzten Vereinigung der Creatur mit der göttlichen Substanz nicht erwiesen ist, so lange wird die Nichterfüllung der Anschauung auch keine Unruhe und Unseligkeit für den Geist erzeugen, ja, wir glauben noch weiter gehen und sagen zu dürfen, jene Unglückseligkeit würde nicht einmal dann eintreten, wenn nach erkannter Möglichkeit die Visio durch ein natürliches Verlangen erstrebt würde, und zwar deßhalb nicht, weil sie vor wie nach nicht das der Natur proportionirte

---

[1]) Cf. die bei von Schäzler „Natur u. Uebernatur", S. 259 angeführte Stelle des hl. Augustin von dem natürlichen Vermögen unsres Geistes, die übernatürliche Bestimmung zu erkennen.

Endziel ist. Als solches erscheint unbezweifelbar nur die oben berührte Contemplatio Dei, welche als der höchste natürliche Lebensakt des geschaffenen Geistes vollkommen genügt, letzteren in einer seinen Bedürfnissen entsprechenden Weise zu beseligen [1]).

Um so weniger aber ist die Befriedigung jenes auf Grund der irgendwie erkannten Anschauung Gottes gesetzten Willensaktes im Interesse der Beseligung gefordert, als der characterisirte appetitus elicitus ein Objekt haben kann, welches bloß unter übernatürlicher Beihülfe erreichbar ist. Denn, daß Etwas naturaliter begehrt werde, was die natürlich geschaffenen Kräfte übersteigt, involvirt keinen Widerspruch; dazu ist nur nothwendig, daß in der begehrenden Natur die Fähigkeit und Empfänglichkeit ruht, das erstrebte Ziel unter der wirksamen Beihülfe eines Andren zu erreichen [2]). Suarez [3]) und mit ihm andre gewiegte Theologen lehren sogar, daß der appetitus elicitus sich auf unmögliche Dinge erstrecken könne. Kurz, als übernatürliches Ziel bezeichnen wir die Visio nicht deßhalb, weil sie in keiner Weise naturaliter ersehnt werden könnte, sondern vorzugsweise aus dem Grunde, weil sie jede geschaffene Kraft übersteigt.

Indem wir hiermit unsre Untersuchung über das thomistische „desiderium naturale" abschließen, können wir das Resultat derselben dahin bestimmen: als appetitus innatus hat unser natürliches Verlangen nach der seligen Anschauung nicht die intuitive Gotteserkenntniß als das denkbar höchste Gut des Geistes zum Objekt; als appetitus

---

[1]) Suar. inst. met. l. c. „Qua propter tali contemplatione et satiaretur naturalis capacitas et appetitus, et quiesceret prudens animi desiderium seu appetitus elicitus eo, quod non censetur possibilis et sibi debita perfectior cognitio: loquimur enim intra naturae limites et nulla revelatione facta de superiori felicitate; tunc enim licet homo, vel angelus naturaliter contemplans Deum ex effectibus, suam cognitionem imperfectam esse cognosceret, et ideo excitari posset ad velleitatem aliquam, seu desiderium conditionatum videndi Deum, si fieri posset; non ideo tamen esset inquietus et quasi sollicitus, sed sua sorte contentus, et hoc satis esset ad beatitudinem imperfectam".

[2]) Ferrar. super cap. 51 lib. III ctr. gent.

[3]) Cf. die oben Nota 2 citirte Stelle.

elicitus erscheint es nicht als eigentliches Verlangen, das seine Erfüllung gebieterisch fordert. Letzteren können wir als natürlich bezeichnen, insofern er dem Erkenntnißakt nothwendig folgt und durch der Creatur selbsteigene Kraft elicirt werden kann, dann aber auch deßhalb, weil er jener natürlichen Neigung, welche auf unsre Vervollkommnung abzielt, im höchsten Maße conform ist [1]). Dieses letztere Moment haben wir weiter unten bei der vernünftigen Rechtfertigung unsres Dogmas zur Geltung zu bringen, und so sehr es hier unsre Aufgabe war, die Uebervernünftigkeit der Visio beatifica zu erweisen, wird es sich dort darum handeln, ihre Naturgemäßheit zur Darstellung zu bringen.

§ 3.

Der creatürliche Geist gegenüber von der Möglichkeit der seligen Gottesanschauung.

Nähere Bestimmung der Tragweite der Vernunft angesichts unsrer Glaubenswahrheit.

Der Begriff des Glaubensgeheimnisses setzt sich aus zwei Momenten zusammen, von denen das erstere dahin geht, daß die Wirklichkeit der betreffenden Wahrheit durch keine natürlichen Erkenntnißmittel erreichbar ist, das zweite dahin, daß der Inhalt desselben nur durch Analogien erfaßt werden kann [2]). Dieses letztere Moment bietet den nothwendigen Anhaltspunkt zur Beantwortung der Frage, welche Stellung die endlich beschränkte Vernunft rücksichtlich des Beweises der Möglichkeit einer unmittelbaren Anschauung Gottes einzunehmen habe.

Soll die Visio beatifica als eine übernatürliche Wahrheit nach dem vollen Umfange des Wortes zu Recht bestehen, so müssen wir

---

[1]) III. qu. 9 a. 2: „Visio beata est quodammodo supra naturam animae rationalis, in quantum scil. propria virtute ad eam pervenire non potest; alio vero modo est secundum naturam ipsius, in quantum secundum naturam est capax ejus".

[2]) Den Begriff des Mysteriums entwickelt Scheeben „Mysterien des Christenthums" S. 8—10.

auf ein innerliches Begreifen und eine vollständige Durchdringung des Dogmas von vornherein verzichten. Eben deßhalb kann aber auch ihre Möglichkeit nicht auf dem Wege einer in's Einzelne gehenden Argumentation erschlossen werden; wir haben uns vielmehr auf eine mehr allgemein gehaltene Beweisführung zu beschränken, die vorzugsweise einen negativen Character anzunehmen hat, ohne daß damit geleugnet werden soll, daß auch gewisse positive Beweismomente für die fragliche Möglichkeit geltend gemacht werden können. In letzterer Beziehung verweist man z. B. auf die dem Wesen Gottes, soweit es für uns erkennbar ist, oder dem Wesen und der Anlage des vernünftigen Geistes entnehmbaren, auf die aus den Beziehungen beider abzuleitenden Beweisgründe u. s. w., wie sie in der Apologetik für die Möglichkeit des Uebernatürlichen überhaupt angezogen werden. Will man aber über diese allgemeinen Argumente fortschreitend bei einem einzelnen Mysterium einen aprioristischen Beweis seiner Möglichkeit von innen heraus versuchen, so wird sich allemal die Wissenschaft mehr oder weniger mit einem „non liquet" begnügen müssen. Bei dem Geheimniß der Anschauung Gottes wenigstens scheint uns das unleugbar festzustehen, denn alle für seine innere Möglichkeit vorgebrachten positiven Argumente sind wissenschaftliche Beweisversuche, welche auf das Recht einer überzeugenden Demonstration keinen Anspruch erheben können.

Wir wollen hier zunächst auf die Frage nach der Bedeutung des naturale desiderium zurückkommen, denn aus diesem uns natürlichen Verlangen glauben Thomas und andre Theologen die Möglichkeit der seligen Anschauung herleiten zu können [1]).

Das hier zu Behandelnde kann als Ergänzung des Vorhergehenden betrachtet werden.

Wir bemerken vorab, daß Thomas aus dem natürlichen Verlangen nach der Visio nicht den Schluß zieht, unser Geist müsse wirklich schauen, damit das desiderium nicht eitel und unberechtigt bleibe; nur dann wäre es nichtig, folgert der Engel der Schule, wenn für den endlichen Verstand die Unmöglichkeit der Gotteserkenntniß

[1]) I. qu. 12 a. 1; ctr. gent. l. III. cap. 51.

per essentiam bestände. Es wird somit einzig und allein auf die Fähigkeit zur Anschauung geschlossen bei Individuen, welche sich im regelrechten Zustande befinden; ohne eine solche Fähigkeit würde das Verlangen nie befriedigt werden können. Haben aber die vernünftigen Individuen eine Potenz für den Gegenstand ihres natürlichen Verlangens, so wird wenigstens bisweilen dessen Erfüllung eintreten. Ist diese Folgerung richtig? Wir unterscheiden und sagen: einen stringenten Beweis für die Möglichkeit der Visio liefert sie nicht, ein solcher kann nur aus einem angebornen Verlangen — appetitus per modum potentiae innatus — gewonnen werden, denn nur bei diesem erscheint die Möglichkeit seiner Aktualisirung nothwendig. Nicht so beim desiderium elicitum, — und als solches faßt es der hl. Thomas nach der Ansicht seiner besten Commentatoren —, denn dieses kann sich auf viele unmögliche Dinge erstrecken. Daß dieser Willensakt die natürlich nothwendige Folge des ihm vorausgegangenen Erkenntnißaktes ist, kann nicht als Beweis für die Möglichkeit einer Verwirklichung des ersehnten Objekts angerufen werden. Nicht deßhalb ist das Verlangen naturnothwendig, weil sein Gegenstand für den begehrenden Geist der Verwirklichung fähig ist, sondern weil in dem ersehnten Objekte keine ratio mali zu Tage tritt, d. h. Nichts, was das Geschöpf davon zurückhalten könnte, weil es vielmehr als ein positiv Gutes erkannt wird. So, bemerkt Vasquez, wird der Mensch z. B. die Subtilität des Engels in einem der Specifikation nach nothwendigen Akt begehren, ohne daß sie deßhalb für ihn realisirbar wäre.

Das Verlangen nach einem unmöglichen Gegenstande kann aber nimmer ein eigentliches Begehren sein; es wird nur zum Objekt eines natürlichen Wohlgefallens, eines unnachhaltigen Wunsches, welcher dem allgemeinen Streben zum Guten entspringt, weil ja der Begehrende erkennt, daß das verlangte Gut einer höheren Ordnung angehört und naturaliter nicht besitzfähig ist. Noch mehr: ein solches Objekt erscheint im Verhältniß zu dem begehrenden Subjekt nicht so fast als ein Gut, denn vielmehr als ein Uebel, weil es eben für letzteres ein Nichtsein ist[1]). Wir wiederholen daher: aus dem fragl.

[1]) Cfr. Vasqu. p. I. t. I. disp. 37 cap. 3; Suar. lib. II. cap. 7.

desiderium naturale kann nicht ein überzeugender Beweis dafür gewonnen werden, daß eine Creatur der in der Visio gegebenen Seligkeit fähig sei; nur die Möglichkeit einer seiner unvollkommnen Natur entsprechenden Gotteserkenntniß ist auf Grund desselben erweisbar. Wohl aber liegt in der schlechthinigen Allgemeinheit unsres naturgemäßen Strebens nach der Gottesanschauung, sowie in dem weiteren Umstande, daß die Visio ihrer eigenen Natur wegen für kein vernünftiges Wesen ein Uebel sein, noch als solches irgendwie gefaßt werden kann, ein überaus mächtiger Congruenzgrund für ihre Möglichkeit.

Man hat weiterhin das Argument geltend gemacht: die selige Anschauung ist eine sog. perfectio simpliciter simplex des Erkenntnißvermögens, d. h. eine Vollkommenheit schlechthin ohne Beimischung von Unvollkommenheit; eine derartige Vollkommenheit ist aber in der niederen Potenz, dem körperlichen Schauen möglich, daher muß sie auch für die höhere, den Verstand möglich sein, zumal Gott das höchst erkennbare Objekt ist. Allein auch dieser Argumentation fehlt die Concludenz; denn nicht jede Vollkommenheit, so der niederen Natur zukommt, eignet deßhalb schon der höher stehenden; wenn auch das leibliche Sehorgan die Fähigkeit zu einem intuitiven Schauen in sich trägt, so folgt daraus noch nicht dieselbe Präsumption für den Verstand. Letzterer muß schon deßhalb als eine das körperliche Schauvermögen überragende Potenz betrachtet werden, weil er von Natur zu einer abstraktiven Erkenntniß angelegt ist, deren Erhabenheit über das sinnliche Schauen von selbst einleuchtet. Zudem ist die Intuition, obschon abstrakt genommen perfectio simpliciter, von der körperlichen verstanden doch höchst unvollkommen, und eignet ihr, wenn sie im Sinne der intellektuellen Anschauung gefaßt wird, eine weit höhere Vollkommenheit. Aber selbst, wenn man anerkennt, daß der Verstand nach seiner Trennung vom Leibe der Visio intuitiva fähig sei, so darf doch diese Fähigkeit nur auf eine wesenhafte Erkenntniß der Engel oder andrer geschöpflichen immateriellen Substanzen ausgedehnt werden, nicht auf die Gottes. Hätte der obige Versuch seine strickte Berechtigung, so müßte, da die niedere Potenz naturaliter der Anschauung fähig ist, auf die Möglichkeit der seligen Gottes-

erkenntniß durch die natürlichen Kräfte des endlichen Geistes geschlossen werden[1]).

Wenngleich aber diese und ähnliche Versuche, durch Vernunftgründe eine Einsicht in die Möglichkeit unsres Glaubenssatzes zu gewinnen, sich nicht als völlig stichhaltig erweisen, so begründen sie doch immerhin eine gewisse Wahrscheinlichkeit, welche durch eine Reihe andrer Momente und Stützpunkte zur rationellen Gewißheit erhoben werden kann.

Die absolute Uebernatürlichkeit der Visio beatifica kann für sich allein wohl nicht den entscheidenden Grund abgeben, weßhalb die Möglichkeit ihrer Verwirklichung dem Kreise der natürlich demonstrablen Wahrheiten sich entzieht, müßten wir ja sonst darauf verzichten, für die Möglichkeit der Gnade und alles quoad substantiam Uebernatürliche irgend eine positive Begründung zu geben. Wenn daher Suarez mit Cajetan unbedingt der Ansicht folgt, auf Grund blos natürlicher Erkenntnißprincipien lasse sich die Möglichkeit einer unvermittelten Gotteserkenntniß nicht erhärten, so soll damit wohl nur ein spezieller detaillirter Beweis ausgeschlossen werden, und es geschieht das mit um so ausschließlicherem Rechte, als es in der That wenige Mysterien giebt, die dem Bereiche unserer Vernunftideen ferner liegen, als gerade dieses. Dazu kommt, daß wir viel zu wenig Einsicht haben in die Bedingungen, welche von jeher zur Verwirklichung der Visio gefordert wurden und gefordert werden müssen, daß uns insbesondere das Wesen des lumen gloriae zu wenig bekannt ist, daß wir nicht einsehen, wie das Unendliche die intelligible Form des Endlichen werden könne u. s. w.

Wenn demgemäß dem geschöpflichen Geiste kein Urtheil über die Wirklichkeit der Visio beatifica zusteht und ebenso wenig ihre Möglichkeit im Einzelnen erweisbar ist, in welchem Sinne kann da von einer Rechtfertigung des Mysteriums vor dem Forum der Vernunft die Rede sein? Suarez[2]) antwortet darauf mit den Worten: „Ratio solummodo deservit ad solvenda argumenta contraria, vel ex gene-

---

[1]) Suar. l. c. Nr. 7.

[2]) l. c.

ralibus principiis per se credibilibus, quod multa fieri possint virtute divina, quae naturae creatae viribus non possunt, vel in particulari ostendendo, hic non esse repugnantiam aut contradictionem eo, quod Deus aliquo modo ad objectum intellectus pertineat, quod satis est, ut idem intellectus elevari possit ad perfectius operandum circa tale objectum, quam naturaliter possit". Demzufolge hat die Vertheidigung unsrer Glaubenslehre in einer mehr indirekten und negativen Weise zu geschehen. Nachdem unser Geist zu der Ueberzeugung gekommen, daß sein Endziel ein absolut übernatürliches ist, und die Anschauung des göttlichen Wesens daher nicht durch natürliche Mittel statthaben kann, betritt er vom Glauben geführt das übernatürliche Gebiet, um sich dort den Weg zu einer Lösung der Frage anzubahnen. Ausgehend von der durch Schrift und Tradition gelehrten, durch das kirchliche Lehramt sanktionirten und von der Vernunft gerechtfertigten Wahrheit, daß sein ewiges Leben in einem Erkennen Gottes per essentiam bestehe, erstrebt er ein analogisches Begreifen des übernatürlichen Schauaktes. Wohl wissend, daß die Natur die Basis für die Uebernatur bilde, legt er seiner Forschung den natürlichen Erkenntnißproceß zu Grunde, und bringt nach Analogie desselben die übernatürliche, unmittelbare und wesenhafte Gotteserkenntniß zur vernunftgemäßen Darstellung, bleibt sich indessen der Inadäquatheit seiner Anschauungen und Begriffe stets bewußt. Dabei darf sich aber die Vernunft der Aufgabe nicht entziehen, die zur Ponirung des supernaturalen Schauaktes geforderten Bedingungen zu prüfen und die gegnerischen gegen ihre Möglichkeit vorgebrachten Einwürfe zu überwinden. Hat der forschende Geist so den Beweis geliefert, daß das Dogma von der seligen Anschauung mit den Principien der Vernunftwissenschaft nicht in Widerspruch tritt, kann er noch einen Schritt weiter gehen, indem er zeigt, wie die intuitive Gotteserkenntniß mit andren Glaubensmysterien in schönster Harmonie steht und allen Bedürfnissen und Strebungen der vernünftigen Creatur im höchstem Maße entspricht. Aus Allem dem ergiebt sich, wenngleich keine ratio convincens, doch eine Summe von so mächtigen Congruenzgründen, daß die gesunde Vernunft zur gläubigen Annahme des Dogma's sich hingedrängt fühlt.

Damit ist uns der Weg vorgezeichnet, welchen wir in der folgenden Erörterung einzuschlagen haben.

II. Capitel.

Theologische Erörterung der Visio beatifica, resp. des Schauaktes nach der Analogie des natürlichen Erkenntnißprocesses.

§ 1.

Gott zu erkennen, ist das Ziel jeder intellektuellen Substanz.

Gott ist der absolute, persönliche Geist, der mit höchster Erkenntniß und vollster Freiheit schöpferisch wirkend allen Creaturen ihr Sein gab, sie forterhält und durch seine allumfassende Providenz zu einem bestimmten Ziele hinordnet. Diese Wahrheit bildet die nothwendige Voraussetzung, das Fundament aller natürlichen, wie übernatürlichen Beziehungen des Geschöpfes zu Gott. Ihn zu verherrlichen, in und durch diese Verherrlichung ihre Beseligung zu finden, ist der unabänderliche Zweck der Schöpfung, die mit der Erschaffung gegebene Bestimmung jeder Creatur. Die gesammte Natur folgt unwillkürlich dem Plane ihres Herrn, jedes Geschöpf dient einem Zwecke, handelt für ein Ziel, nach welchem es mit unwiderstehlichem Drange sich hingerissen fühlt, in welchem allein seine Ruhe und Vollendung zu finden, es gewiß ist. Es ist das Seligkeitsbedürfniß, das die Creatur forttreibt, nach dessen Befriedigung sie ringt. Aber worin besteht die Glückseligkeit, was ist das Ziel, mit dessen Erreichung sie ihre Vollendung gewinnt?

Das bonum ist das nothwendige Ziel jedweder Creatur, das bonum supremum, das höchste Gut — Gott — muß daher höchstes Ziel, finis supremus alles Geschaffenen sein, denn er ist das bonum generale, von welchem alle andern Güter bedingt sind, die Ursache alles Guten und eben damit aller sekundären Endziele; er ist das Gut, das Alles zu sich hinzieht, das Alpha und Omega alles Endlichen; jedes Wesen, ein Bild seines Schöpfers, berufen, die Güte seines Urbildes in sich auszuprägen und um so vollkommner und

glücklicher zu sein, je mehr es sich seinem Urheber verähnlicht. Während aber die materielle, unvernünftige Creatur nur in einer größeren oder geringeren Aehnlichkeit mit Gott hienieden ihr Ziel zu finden bestimmt ist, soll der vernünftige Geist seinem Schöpfer näher kommen, in dem er ihn durch eigene Vernunftthätigkeit erkennt; er soll nicht wie jene, der stumme Zeuge seines Meisters sein, sondern in vollkommner Erkenntniß und Liebe zu ihm seine Vollendung erstreben. In der That führt der tiefste Drang der Natur den Menschen zu Gott, er sucht in beständigem Forschen nach dem Unendlichen, selbst wenn er sich in Wirklichkeit davon entfernt. Alle relativen Wahrheiten befriedigen ihn nur einen Augenblick, sie sind ihm nur eine Leiter, auf der er unaufhörlich aufsteigend vom Partikulären zum Universellen, vom Universellen zur Substanz selbst, in der es ruht, hinaufstrebt. Erst, wenn er angekommen bei der ersten Ursache, bei jenem Wesen, das die Wahrheit selbst ist, findet seine Forschung ihren Abschluß, das geheimnißvolle Sehnen nach der Gottheit sein Objekt. Denn in der Erkenntniß Gottes und nur in ihr ist das Ideal des Glückes für den denkenden Geist verwirklicht, nur der Besitz des Ewigen durch Erkennen und Lieben nach der ganzen Fülle seiner Vermögen beseligt das menschliche Herz [1]).

Warum aber muß gerade die Erkenntniß Gottes als Ziel des endlichen Geistes gefaßt werden?

Der hl. Thomas hat uns diese Frage beantwortet [2]): Das Ziel jedes Wesens, so argumentirt er, muß in jener Thätigkeit gesucht werden, welche sie auszeichnet, ihr eigenthümlich ist (operatio propria); diese besteht für die intellektuelle Substanz im Erkennen, es muß somit der höchste und vollkommenste Erkenntnißakt, der ihren intellektuellen Mitteln erreichbar ist, als ihr Endziel betrachtet werden [3]),

---

[1]) Cf. *Cros*, Études sur l'ordre naturel et sur l'ordre surnaturel, Montpellier, 1861, p. II., lettre 11.

[2]) Ctr. gent. l. III., cap. 25.

[3]) Cyrill. Alex. 3 ctr. Jul.: „Res est in confesso apud omnes, summam et caput felicitatis hominum in contemplatione consistere. Est enim praestantissimae facultatis animae, quae est mens, operatio ista".

und da die Vollkommenheit der Erkenntnißoperation zur Vollkommenheit des Objekts, resp. der ihr Erkennen vermittelnden species in Proportion steht, so erscheint naturgemäß jener Erkenntnißakt, der Gott als höchst Erkennbares zum Objekt hat, als des endlichen Geistes Bestimmung. Wenn überhaupt dem forschen Geist, der die gesammte vernunftlose Natur beherrscht, kein minder hohes Ziel angewiesen ist, als dieser, so kann er es nur durch Erkenntniß desselben erreichen. Mag auch seine Gotteserkenntniß noch so unvollkommen sein, er fühlt sich in ihr weit mehr am Ziele seiner Bestimmung, als in der vollendetsten Erkenntniß aller niederen Wesen; denn mag sie noch so ohnmächtig und beschränkt bleiben, sie bietet doch seinen Wünschen Erfüllung, seinem Liebesdrang ein würdiges Objekt, seinem Glückseligkeitstrieb die größte, allein ausreichende Ergötzung [1]).

Dazu kommt, daß, weil jedes Wesen nach seiner Verähnlichung mit Gott als seinem wahren Ziele ringt, dort, wo die Gottähnlichkeit ihren Culminationspunkt findet, so recht eigentlich der Creatur letztes Ziel zu suchen ist. Was Andres aber macht den Geist seinem Urheber mehr ähnlich, als die ihn auszeichnende Erkenntnißfähigkeit, die für alle andren Potenzen den Ausgangspunkt bildet? Wie kann der Geist Gott ähnlicher werden, als wenn er nicht der Potenz nach, sondern actu ihn erkennt, und das um so mehr, wenn er ihn erkennt in gleicher, obschon minder vollkommner Weise, wie Gott sich selbst, der in und durch die Erkenntniß seiner selbst alles Andre schaut?

Worin anders könnte auch unser Geist seine Glückseligkeit finden, wenn nicht in dem intellektuellen Besitz des höchsten Gutes? Ist ja doch der Menschengeist so geartet, daß all' sein geistiges Schaffen und Wirken darauf hinausläuft und abzielt. Betrachte man alle praktischen Wissenschaften und Künste, sie sind nicht Selbstzweck, denn ihr Ziel ist nicht das scire, sondern das operari, und würden sie ihrer selbst wegen gesucht, so müßten sie die stetige Beschäftigung des Menschen

---

[1]) Arist. lib. X. ethic., cap. 7, am Ende: „τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει, κράτιστον καὶ ἡδιστόν ἐσθ' ἑκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος εἴπερ μάλιστα τοῦτο ἄνθρωπος οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος."

sein. Ihrer selbst wegen schätzenswerth sind nur die spekulativen Wissenschaften, weil ihr Zweck das Wissen selbst ist. Alle andren menschlichen Thätigkeiten ordnen sich hin zu einem andren Ziele und haben der Spekulation des Geistes zu dienen. Alle spekulativen Thätigkeiten verehren wiederum in der Philosophie ihre Königin; denn diese ist es, von der sie alle abhängen, von der sie ihre Richtschnur und leitenden Grundsätze empfangen. Die Philosophie aber verfolgt kein andres Ziel, als die Gotteserkenntniß, und so ist diese der Brennpunkt und Schlußstein, wo alles geistige Wirken sich concentrirt, Fundament und Höhepunkt im Bau der philosophischen sowohl als der theologischen Spekulation, das Schiboleth der gottmenschlichen Wissenschaft. — Um so mehr aber muß in der intellektiven Thätigkeit das Ziel des Menschen seinem Wesen nach bestehen, weil der Verstand als oberster motor, als höchstes agens aller menschlichen Potenzen erscheint: Er bewegt und leitet das Begehrungsvermögen; das intellektive Begehrungsvermögen, der Wille bewegt das sensitive, letzteres in Verbindung mit dem ersteren den Körper u. s. w. Im Endziel des Verstandes ist demgemäß das Endziel aller menschlichen Potenzen beschlossen. Da dieser aber die Wahrheitserkenntniß anstrebt, sein letztes Ziel also im geistigen Besitze des primum verum, des Summum intelligibile ruht, so stellt sich uns auf's Neue das Erkennen der ersten Wahrheit als endliche Bestimmung des ganzen Menschen, all' seiner Thätigkeiten und Wünsche dar.

Ist auch unser Geist nicht recht eigentlich angelegt, das höchste Erkenntnißobjekt zu erfassen? Soll sein Blick etwa auf die flüchtigen Erscheinungen des Naturlebens beschränkt bleiben, sollen nur die vorübergehenden Wesen der sinnlichen Sphäre, der Staub der Erde bestimmt sein, ihm Nahrung zu bieten für seinen Wissensdrang? Nein, der Geist will ein höheres Objekt, er verlangt den Grund der Erscheinungen zu entdecken, von denen er sich umgeben sieht und ruht nicht eher, bis er auf der Bahn seiner Forschung die erste Ursache gefunden, über welche hinaus es kein höheres Objekt für ihn giebt. Mit ihrer Erkenntniß bricht für ihn der Tag der Ruhe an, es ist der Feierabend, wo er in erhabener Betrachtung den Ewigen mit seinen geistigen Fittigen umfängt, um ihn nicht mehr zu verlieren.

§ 2.

Fortsetzung: Auch im übernatürlichen ewigen Leben muß der Schauakt als das Wesen der Seligkeit constituirend gedacht werden.

Wenn nach dem Gesagten die Bestimmung der vernünftigen Creatur, der Menschen wie der Engel im Allgemeinen keine andre sein kann, als Gott zu erkennen und in dieser Erkenntniß ihre Beseligung zu gewinnen, so fragt es sich weiterhin, ob auch das Wesen der übernatürlichen Seligkeit in die intuitive Erkenntniß zu setzen sei.

Nach der Lehre der Theologen entfaltet sich nämlich das selige Leben ganz vernunftgemäß in einer dreifachen Thätigkeit: im Akt der Erkenntniß von Gott, im Akt der Liebe zu Gott und in der Freude über den Besitz des erkannten und geliebten Objekts. Die Frage, was essentiell die beatitudo ausmache, lösen Einige dahin, daß sie selbige in alle 3 Akte zugleich verlegen, Andre mit Scotus dahin, daß sie vorzugsweise den Liebes- oder Willensakt in den Vordergrund stellen, während die ungleich größere Zahl der Theologen den Schauakt, welcher vom Verstande als wahrer Lebensakt gesetzt wird, als das Primäre und Wesentliche der Seligkeit bezeichnen [1]).

Diese Ansicht, welche durch Schrift und Tradition ausdrücklich indicirt wird, haben wir hier vernünftig zu begründen. Als entscheidende ratio theologica machen wir geltend: Wie der gradus constitutivus oder die essentia metaphysica Dei in Demjenigen bestehen muß, was zu allererst in Gott erfaßt wird und als Wurzel aller übrigen Attribute erscheint, so kann auch das Formale der Seligkeit im strictem Sinne nur in jenen Akt verlegt werden, aus welchem als dem primären alle übrigen mit Nothwendigkeit sich ergeben, welchem gegenüber die weiteren Lebensakte nicht so fast als das Wesen selbst, denn vielmehr als essentielle Eigenschaften der beatitudo sich verhalten.

---

[1]) I., II. qu. 3 a. 4. — Basil. epist. 141: „Nihil aliud, fratres, regnum coelorum esse putabitis, quam veram eorum, quae sunt, notitiam, quam et beatitudinem vocant divinae scripturae: „Regnum quippe coelorum intra vos est“ (Luc. 17, 21). Atqui circa interiorem hominem nihil praeter contemplationem consistit.“

Offenbar aber ist die Visio der erste Akt, in welchem der Selige sich zu Gott hinwendet und ihn besitzt, und bildet derselbe zugleich die Quelle für den amor und das gaudium; denn ein intuitives Erkennen des höchsten Gutes, das nicht Liebe und Genuß im unmittelbaren Gefolge hätte, ist undenkbar [1]).

Das Schauen der göttlichen Substanz ohne den Liebesakt würde allerdings den Begriff der vollkommnen Seligkeit alteriren, zu deren Herstellung der amor beatificus als unerläßlich betrachtet werden muß. Dieser Umstand kann aber um so weniger zu Ungunsten unsrer Behauptung angerufen werden, als Erkenntniß- und Liebesakt in innigster Verbindung stehen. Zudem wäre es auch vielleicht statthaft, wenigstens in abstracto die Möglichkeit eines Getrenntseins beider Akte zuzulassen, indem Gott dem Verstande den zur Visio erforderlichen Concurs mittheilen, dem Willen hingegen den zum amor nothwendigen Beistand vorenthalten könnte. Selbst unter sothaner Annahme würde der Gott Schauende auch ohne Liebe radicaliter und essentialiter selig sein; wenngleich er wegen der dem Willen entzogenen Beihülfe Gott nicht aktuell liebte, so würde dieser Umstand durch die Thatsache, daß aus der Visio der amor beatificus immer *radicaliter* folgt, welcher hier nur per accidens verhindert bliebe, paralysirt. Nur ein Effekt des Schauaktes würde aufgehoben, nicht aber die Natur und das Wesen desselben; denn es ist und bleibt der Schauakt seiner Substanz nach das Fundament, die Wurzel des Liebesaktes, und eignet ihm wesentlich die Wirksamkeit zur Producirung des amor beatificus; wollte man demselben diese seine Fähigkeit absprechen, so würde der frag-

---

[1]) *August.* Soliloqu. cap. 36: „Videre faciem Dei vivi hoc est summum bonum, gaudium angelorum atque omnium sanctorum, praemium vitae aeternae etc. Haec est plena beatitudo et tota glorificatio hominis, videre faciem Dei sui, videre eum, qui fecit coelum et terram etc.“ — *Anselm.* proslog. cap. 26: „Tantum, scil. electi gaudebunt, quantum amabunt, tantum amabunt, quantum cognoscent. . . . Oro Deus cognoscam te, amem te, ut gaudeam de te. Etsi non possum in hac vita ad plenum, ut proficiam in dies usque dum veniat illud ad plenum, proficiat hic in me notitia tua et ibi fiat plena, crescat amor tuus, et ibi sit plenus, ut hic gaudium meum sit in spe magnum, et ibi sit in re plenum etc.“

liche Erkenntnißakt aufhören, Schauakt des Seligen zu sein. Gleichwie also z. B. ein dem Naturgesetz widerstrebender sündhafter Akt deßhalb, weil das durch denselben in der Regel gesetzte Uebel im Einzelfalle verhindert wird, seiner Sündhaftigkeit nicht entkleidet wird, da eben der Akt seiner Natur nach die böse Tendenz in sich schließt, so würde in ähnlicher Weise das Wesen der Seligkeit nicht zerstört dadurch, daß der Gott Schauende per accidens den Liebesakt zu setzen nicht im Stande wäre. —

Das Wesen der Seligkeit muß nothwendig als Besitz Gottes gedacht werden; denn eine volle Glückseligkeit kann einer Creatur evidenter Maassen erst dann vindicirt werden, wenn das Objekt ihres Strebens in ihren realen Besitz übergegangen ist. Auch diese Wahrheit führt uns darauf hin, den Schauakt des Seligen als Constitutivum formale beatitudinis festzuhalten; denn die Visio ist formaliter Besitz. Oder ist jeder Erkenntnißakt überhaupt etwas Andres, als ein geistiges Ansichziehen und Besitzen des erkannten Objekts, sei es in sich, sei es im Bilde, welches im Verstande die Stelle des Objekts vertritt? Indem also der Selige Gott schaut mit seinem Erkenntnißvermögen als einer potentia attractiva, besitzt er den geschauten Gegenstand, und da Gott nach der sententia communissima faktisch nicht per speciem geschaut wird, so besitzt er in Wahrheit durch die Visio die göttliche Essenz selbst, und wird durch sie in einer all' unsre Begriffe übersteigenden Innigkeit durchdrungen, verklärt, durchleuchtet, dem Eisen gleich, welches vom Feuer durchglüht wird [1]).

Der denkende Geist kann nicht umhin, das Wesen der Seligkeit in den edelsten und erhabensten Akt der vernünftigen Creatur

---

[1]) *Bossuet*, sur le bonheur des Saints: „Mais, où peut consister mon bonheur? Ce que je connais de plus parfait, c'est Dieu sans doute; puisque même je ne puis trouver en moi-même d'autre idée de la perfection, que celle de Dieu. Il reste à savoir, si je puis le posséder. Mais qu'est-ce que le posséder, si ce n'est le connaître? Se possède-t-il autrement lui-même, qu'en connaissant sa perfection? Je suis donc capable de le posséder, puisque je suis capable de le connaître, pourvu qu'en le connaissant je me porte à l'aimer; puisque le connaître, sans l'aimer, c'est le méconnaître en effet".

zu verlegen [1]); auch hierin erblicken wir für unsren Satz einen neuen gewichtvollen Stützpunkt. Oder sollen wir dem Willensakt, der Liebe den Vorrang einräumen vor dem Erkenntnißakt?

Betrachtet man Erkenntniß und Wille an sich, in abstracto, so könnte allerdings darüber gestritten werden; beide bedingen sich gegenseitig: voluntas movet intellectum quoad executionem, intellectus voluntatem quoad specificationem, lehrt uns die Scholastik. Fassen wir aber die fraglichen Potenzen und ihre Akte speciell in Bezug auf unsre Frage in's Auge, so scheint kaum ein Zweifel darüber bestehen zu können, welchem von beiden der Vorzug gebühre. Wir wollen nicht läugnen, daß in statu viae der Liebe eine größere Würde eigne, als der Erkenntniß, welche hienieden beständig mit Dunkelheit und mannigfacher Unvollkommenheit untermischt ist, und wir sind uns wohl der Wahrheit bewußt, daß die charitas die vorzüglichste ist unter den theologischen Tugenden. Treten wir hingegen mit unsrem Geiste ein in die lichtvolle Gottesstadt des himmlischen Jerusalem, wo die vernünftige Creatur zur höchsten Gottesnähe erhoben das unendlich selige Leben der Gottheit leben soll, ziehen wir eine Parallele zwischen der Visio beatifica und dem amor beatificus, so geht erstere dem letzteren an Würde voran und ist diesem gegenüber um so erhabener, als die Ursache erhaben ist über ihre Wirkung. Vor jenem erhabenen und für den endlichen Verstand unbegreiflichen Erkenntnißakt, durch welchen der Selige Gottes Wesen schaut, erscheint jede andre Erkenntnißweise des Geschöpfes als mangelhaftes und unvollkommnes Abbild; nur er bietet eine cognitio vere perfecta, weil clara et intuitiva. In ihm als ihrer Wurzel und Ursache sind alle andren Lebensakte, welche man als Attribute der Seligkeit hervorzu-

---

[1]) August. in lib. 83 quaest. qu. 35: „Quid est aliud beate vivere, nisi aeternum aliquid cognoscendo habere? Aeternum est enim, de quo solo recte fiditur, quod amanti auferri non potest: idque ipsum est, quod nihil sit aliud habere, quam nosse. Omnium enim rerum practantissimum est, quod aeternum est, et propterea id habere non possumus, nisi *ea re, qua praestantiores sumus, i. e. mente.* Quidquid autem mente habetur, noscendo habetur etc."

heben pflegt, beschlossen, während hingegen der Liebesakt nicht eo ipso die Visio involvirt und der Selige Gott sehr wohl (selbst durch einen mit Nothwendigkeit gesetzten Liebesakt) lieben könnte, ohne ihn intuitiv zu erkennen und des seligen Genusses im Besitze Gottes theilhaft zu sein.

Die theologische Wahrheit, daß die Seraphim, deren Name der Gluth ihrer Liebe entlehnt ist, den ersten Chor der Engel ausmachen, während die Cherubim, so benannt nach der Fülle ihrer Weisheit den zweiten Rang der himmlischen Hierarchie einnehmen, kann nicht als Beweis für den Vorrang des Liebesaktes vor der Visio im ewigen Leben geltend gemacht werden und daher unsre vorausgegangene Erörterung nicht wohl entkräften. Ist ja doch anzunehmen, daß die Seraphim, weil vollkommner und seliger auch in Bezug auf die Vollkommenheit ihrer Erkenntniß sich vor den übrigen Chören auszeichnen, und das um so mehr, als nach Ansicht der Theologen die niederen Engel von den höher stehenden erleuchtet und perficirt werden. Zudem wird den Seraphim die Liebe und den Cherubim die Weisheit nur per appropriationem vindicirt. Ja, wir werden sagen dürfen, daß jene Benennungen von der Offenbarung nur unsretwegen gegeben wurden, die wir in statu viatoris sind, i. e. in sensu accomodatitio, und daß somit bei den etwaigen aus jener Bezeichnung herzuleitenden Schlußfolgerungen bezüglich des Rangverhältnisses unsrer beiden Engelchöre das oben berührte Verhältniß zwischen dem amor *viae* und der cognitio *viae* als leitender Maßstab angelegt werden muß.

§ 3.

Die unmittelbare Gotteserkenntniß ist die dem nach Seligkeit dürstenden Geiste am meisten entsprechende.

Es ist dem vernünftigen Geschöpfe eigen, nur in dem intellektuellen Besitz des Absoluten seine Glückseligkeit verwirklicht zu finden; die Seligkeit ist ihrem Wesen nach der im Erkenntnißakt vermittelte Besitz Gottes. Das ist das Resultat unsrer vorausgehenden Untersuchungen. Es drängt sich uns nunmehr mit Nothwendigkeit die Frage auf: was das für eine Gotteserkenntniß sei?

Die Väter und Theologen unterscheiden im Allgemeinen eine 3fache Gotteserkenntniß: die abstraktive, die quidditative und die comprehensive, — visio[1]) abstractiva, visio quidditativa, visio comprehensiva. Von der letzteren, die ihren Gegenstand nach allen Seiten, insoweit er erkennbar ist, vollkommen umfaßt, kann, weil sie für Gott allein möglich ist, für das Geschöpf von vornherein keine Rede sein[2]). Bezüglich der abstraktiven Gotteserkenntniß, welche der Antheil unseres irdischen Lebens ist, hat die Theologie wiederum eine 3fache Eintheilung. Es kann nämlich unsre gegenwärtige Gotteserkenntniß zunächst in ihrer weitesten Allgemeinheit verstanden werden als das dunkle im Innersten der Seele ruhende Gottesbewußtsein, das sich bei jedem denkenden Wesen auf den ersten Schritten seiner intellektuellen Thätigkeit offenbart. Sodann bezeichnen wir als im eigentlichen Sinne abstraktiv jene Gotteserkenntniß, welche durch denkende Weltbetrachtung auf dem Wege der Demonstration gewonnen wird, indem wir durch Affirmiren und Negiren der aus den Creaturen astrahirten Attribute das göttliche Wesen näher bestimmen. Ungleich vollkommner als die beiden ersteren erscheint unsre irdische Gotteserkenntniß auf ihrer dritten Stufe: sie ist die im Glauben gegebene Erkenntniß von Gott. Abstraktiv können wir sie nennen, insofern sie durch Einsicht in die göttlichen Werke der übernatürlichen Ordnung gewonnen wird. Wohl ist sie im Vergleich mit den übrigen die vollkommenste Erkenntnißweise, nicht bloß weil sie die Prärogative unfehlbarer Gewißheit für sich beansprucht, sondern vorzüglich deßhalb, weil sie dem Geist ungeahnte Aufschlüsse bietet über Gott und göttliche Dinge, ihm einen der Vernunft verborgenen Einblick gewährt in „das innergöttliche Fundament" seiner natürlichen Gottesidee. Aber auch sie ist eine auf äußere Mittel gestützte und durch diese vermittelte Erkenntniß; denn, um von Menschen verstanden zu werden, hat die göttliche Offen-

---

[1]) Im eigentlichen Sinne wird der Name „Visio" nur der unvermittelten, der durch Anschauung stattfindenden Erkenntniß beigelegt.

[2]) Der Unterschied zwischen der intuitiven und comprehensiven Erkenntniß wird unten (§ 10), wo wir dem Einwand zu begegnen haben, daß die Creatur, wenn sie Gott wesenhaft schaue, ihn comprehendiren müsse, näher beleuchtet werden.

barung ihre übermenschlichen Wahrheiten in menschlichen Ausdrücken und Begriffen zu fassen und auf sinnliche Bilder zu recurriren.

Alle diese Unvollkommenheiten schwinden bei der jenseitigen wesenhaften Gotteserkenntniß. Sie stützt sich nicht auf äußere Mittel, noch auf die Auktorität des sich offenbarenden Gottes, sie gründet in der Evidenz des quidditativ geschauten Objekts und verleiht dessen unverhüllte, klare und ungetrübte Erkenntniß. Sie ist evident, noch evidenter als die Erkenntniß der ersten Principien, weil ihrem Princip — lumen gloriae — die höchste Vollkommenheit eignet und ihr Objekt die in sich einfachste und lauterste Wahrheit selbst ist. Sie ist eine quidditative Erkenntniß, d. h. ein Erkennen, das uns nicht bloß den der Fülle des göttlichen Seins entströmenden Glanz, den Saum seines Kleides offenbart, sondern das göttliche Wesen selbst unsrem geistigen Auge enthüllt, — propria rei cognitio, per essentiam vel per propriam speciem ejus — und mithin die Summe all' seiner essentiellen Eigenschaften. Weil quidditativ, ist sie nothwendig auch intuitiv; denn wo immer ein Erkennen der göttlichen Existenz und aller Verhältnisse des göttlichen Seins stattfindet, wird das göttliche Wesen als präsent erfaßt; nur bei der Präsenz des Objekts ist eine evidente Erkenntniß seiner Existenz in sich selbst ohne einen andern Erkenntnißmodus denkbar [1]).

Der hl. Thomas bespricht im dritten Buche seiner Summa ctr. gent. cap. 38 u. ff. die drei Stufen unserer irdischen Gotteserkenntniß. Er sucht durch eine Reihe von Gründen, in denen die Unzulänglichkeit unsrer diesseitigen Erkenntniß zur Beseligung des vernünftigen Geistes

---

[1]) Unter der Präsenz, welche wir für die Visio fordern, ist nicht die indistantia loci zu verstehen, — kann ja von einer solchen bei der immensitas und infinitas Dei überhaupt keine Rede sein, — sondern die objektive Präsenz, welche durch die Visio selbst sich vollzieht. Diese Präsenz braucht nicht nothwendig darin zu bestehen, daß das Erkenntnißobjekt durch sich selbst mit der intellektiven Potenz sich vereinige, denn auch bei der Befruchtung des Geistes durch ein Erkenntnißbild ist ein unmittelbares und intuitives Erkennen denkbar; darüber unten bei der Visio per speciem, Suar. de Deo uno et trino l. II. cap. 29.

dargestellt wird, das vernünftige Resultat zu gewinnen, unser Endziel könne nur in der cognitio Dei per essentiam bestehen [1]).

Vor Allem, so belehrt uns der Doctor angelicus, kann nicht die erste und unterst stehende, die allgemeine Gotteserkenntniß unser Endziel sein. Denn während die Seligkeit in einer vollkommnen Thätigkeit bestehen muß, ist jene Erkenntniß im höchsten Maße unvollkommen, mit mannigfachen Irrthümern getrübt und untermischt. Sie ist auch nicht das Ziel der menschlichen Handlungen, nicht die letzte Vollendung, welche der Mensch durch wohlgeordnete Thätigkeit zu erzielen strebt, sie stellt sich vielmehr beim ersten Erwachen unser Vernunftthätigkeit ein. Wer dieser allgemeinen Erkenntniß entbehrt, verdient unsre Mißachtung und unsren Tadel; wäre sie also Endziel, so würde Jeder tadelnswerth erscheinen, der nicht im Besitze der Glückseligkeit wäre, wohingegen in Wahrheit Derjenige unsres Lobes würdig ist, welcher die Seligkeit, die er noch nicht besitzt, mit Eifer erstrebt.

Ebensowenig kann aber auch die demonstrative Gotteserkenntniß unser Endziel sein. Wie soll die menschliche Seligkeit in einem Erkennen bestehen, das nur Wenigen vorbehalten, kein Gemeingut Aller ist und werden kann? Zudem kann die Seligkeit nur ein solcher Akt sein, in welchem die menschliche Erkenntnißpotenz sich erschöpft; auch diese Bedingung erfüllt mit Nichten die demonstrative Gotteserkenntniß. Sie ist ja ihrem Wesen nach im steten Fortschritt begriffen; die kommenden Generationen sind allemal berufen, auf den geistigen Errungenschaften ihrer Vorfahren weiterzubauen und der bereits gefundenen überlieferten Lehre neue Momente hinzuzufügen. Dazu kommt, daß diese Erkenntniß nicht nur sehr unvollkommen, sondern auch vielfachen Schwankungen, der Täuschung und dem Irrthum unterworfen ist; denn nur sehr Wenige kommen auf dem Wege der Demonstration zu einer richtigen Gotteserkenntniß. Selten erzeugt sie volle Gewißheit, läßt den Wissensdrang des Menschen unbefriedigt,

---

[1]) Es ist nothwendig, darauf hinzuweisen, daß der hl. Thomas hier unter dem Einflusse der Offenbarung schreibt, auch nicht einen concludenten Beweis zu liefern gewillt ist, sondern nur die Visio als höchste Vollendung und entsprechendstes Endziel der intellektuellen Substanzen zur Anschauung zu bringen intendirt.

und auch das Verlangen des Willens findet in ihr keine Ruhe. Der hl. Thomas führt aber noch einen tieferen Grund für seine Thesis an: Da der Verstand — intellectus possibilis —, so argumentirt er, alle Objekte potentialiter umfaßt, so muß das Endziel und die wahre Glückseligkeit des Menschen in jenen Akt verlegt werden, in welchem der Intellekt so weit möglich, nach dem ganzen Umfange seines intellektiven Vermögens aktualisirt wird und so die ganze Potenz zugleich ad actum übergeht. Das geschieht aber durch die demonstrative Erkenntniß keineswegs; mag sie noch so ausgebildet sein, bezüglich sehr vieler Dinge läß sie uns in Unwissenheit [1]).

Was von den genannten natürlichen Erkenntnißweisen gilt, muß gleichmäßig, ja in gewissem Sinne noch mehr von der übernatürlichen Glaubenserkenntniß prädicirt werden. Denn bei dieser ist die Thätigkeit des Verstandes eine höchst unvollkommne unbeschadet der Erhabenheit des Erkenntnißobjekts, weil der Gegenstand trotz des lumen fidei nur schwach und dunkel erfaßt wird. Wäre sie das Wesen der Seligkeit, so bestände die letztere vorzugsweise im Willensakt [2]); denn der Verstand leistet den assensus fidei nicht, weil er durch die innere Evidenz der Wahrheit sich hingezogen fühlt, sondern weil der Mensch will. Auch befriedigt die Glaubenserkenntniß nicht unser natürliches Verlangen, steigert es vielmehr noch, weil Jeder das schauen will, was er glaubt. Weiterhin hebt der hl. Thomas hervor, sie verleihe nicht die zur Seligkeit nothwendige Verbindung mit unsrem Endziel, weil das Glaubensobjekt dem Verstande nicht präsent werde; das ist nur da der

---

[1]) Daß zwei und daher wohl auch alle Erkenntnißobjekte gleichzeitig im Verstande sein können, unterliegt für Thomas keinem Zweifel; da er aber selbstverständlich, wie uns auch Ferrariensis super cap. 39 erklärt, nur auf den actus primus, nicht auch auf den actus secundus diese Behauptung ausgedehnt wissen will, so kann der daraus gezogene Schluß durchaus nicht den Character eines concludenten Arguments in Anspruch nehmen, wie ja überhaupt ein aprioristischer Beweis unsrer Fähigkeit für die Visio beatifica nicht möglich ist. Cf. I. Cap., § 3.

[2]) Daß aber der Willensakt nicht die Glückseligkeit ausmachen kann, erweist der hl. Thomas, ctr. gent. lib. III. cap. 26.

Fall, wo der Gegenstand seiner Wesenheit nach mit dem erkennenden Geist sich verbindet, sei es durch sich selbst, sei es durch ein adäquates Bild. — Um so weniger aber ist die Glaubenserkenntniß geeignet, Abschluß und Zielpunkt für uns zu sein, weil der im Kreise der Offenbarung stehende Geist weiß, daß es eine höhere Gotteserkenntniß gebe, als die allgemeine durch das Glaubenslicht vermittelte. Er schreibt eine solche den Organen der göttlichen Offenbarung zu, welche durch unmittelbar göttliche Kundgebung und innere Erleuchtung eine klare Erkenntniß der höheren Wahrheiten besaßen; und das mit Recht, denn diesen eignet in der That eine vornehmlichere Erkenntniß, mag sie nun, wie bei Christus, in einem unmittelbaren Schauen des göttlichen Wesens bestehen, oder in einem geistigen Erkenntnißbild der göttlichen Weisheit, welches in den Geist hineingesenkt wird; so bei den Propheten und Aposteln. Wer aber diese höhere Erkenntniß als möglich, ja als thatsächlich realisirt erkannt hat, fühlt sich zum Streben nach ihr mächtig angeregt und findet in der allgemeinen Glaubenserkenntniß nicht mehr seine Befriedigung.

Wohin soll sich also der nach Wahrheit lechzende Geist wenden? Er forscht, ob es nicht noch eine andre Gotteserkenntniß für den creatürlichen Geist gebe, mehr als die übrigen geeignet, sein Sehnen zu stillen, seinen zunehmenden Durst zu löschen. Und in der That, es leuchtet ihm eine noch höhere Erkenntnißweise entgegen: es ist die Gotteserkenntniß der immateriellen, körperlosen Substanzen. Denn weil diese die vollkommenste geschöpfliche Aehnlichkeit, der klarste Reflex und lauterste Spiegel der Gottheit sind, so gelangen sie durch die vollkommne Erkenntniß ihrer eignen Essenz offenbar zu einer innigeren Erfassung des göttlichen Wesens, als wie sie uns durch die aus den Sinneserscheinungen abstrahirten Bilder, oder durch den Glauben an das Offenbarungswort geboten wird. Wäre es daher dem Menschen hienieden gegeben, das Wesen der körperlichen Substanzen zu schauen, so würde er, weil mit demselben Erkenntnißmittel operirend an ihrer Erkenntnißform Theil nehmen und Gott in der Vollkommenheit, wie er durch die rein geistigen Wesen sich darstellt, erfassen. Aber der Menschengeist sieht den Weg zu dieser Erkenntnißhöhe für die Dauer seines irdischen Seins sich verschlossen. Wie soll

unser Verstand aus den Sinneserscheinungen die Wesenheit übersinnlicher, geistiger Substanzen erkennen? Weder das Studium der spekulativen Wissenschaften auf die von den arabischen Philosophen Avempace, Alexander und Averroes verschiedentlich gedachte Weise kann ihm dazu verhelfen, noch irgend ein andres Mittel, wie Themistius meinte. Denn da nach der vom hl. Thomas [1]) nach dem Vorgange des Aristoteles [2]) vertretenen Ansicht unser Verstand — intellectus possibilis — seinem Sein nach mit dem Körper verbunden und in seiner Thätigkeit von diesem bedingt ist, weil er außerdem nur diejenigen Objekte in sein Erkenntnißgebiet ziehen kann, welche der intellectus agens für ihn actu intelligibel macht, so beschränkt sich sein intellektives Vermögen naturgemäß auf den Kreis der materiellen Wesen. Ist aber überhaupt wegen der Abhängigkeit unsres Verstandes von den Phantasmen in diesem Leben die Erkenntniß der immateriellen Substanzen für uns nicht möglich, so kann ebenso unmöglich eine derartige Erkenntniß unser Endziel sein; eine solche Annahme ließe den Menschen als rein zweckloses Wesen erscheinen [3]).

Wenn unser Endziel nach dem Gesagten weder im allgemeinen Gottesbewußtsein, noch in der durch das Studium der spekulativen Wissenschaften zu erwerbenden demonstrativen Gotteserkenntniß, noch auch in der durch den Offenbarungsglauben gegebenen bestehen kann, eine höhere Stufe aber für unser irdisches Dasein nicht erreichbar ist, so muß die Verwirklichung unsrer Seligkeit in diesem Leben überhaupt als unmöglich betrachtet werden.

Diese Consequenz hat der hl. Thomas durch eine Reihe von Vernunftgründen erläutert; wir lassen sie in gedrängter Kürze folgen:

Unser natürliches Verlangen findet im diesseitigen Leben keinen terminus; mit der Zunahme des Wissens gewinnt auch dieses neue

---

[1]) L. c. cap. 45.

[2]) Metaph. lib. II.

[3]) Noch weniger, als die geschaffenen Geister muß die über alle immateriellen Wesen erhabene göttliche Substanz für uns hienieden unerkennbar sein. Je höher nämlich der Geist sich emporschwingt zur Betrachtung des Spirituellen, um so mehr entkleidet er sich alles Sinnlichen.

Nahrung: der Menschengeist will mehr wissen. Ausgestattet mit einer gewissen Universalität ist es ihm ein natürliches Bedürfniß, seine Potenz zu aktualisiren; er muß daher zum Wenigsten alle materiellen Wesen zu seinem geistigen Eigenthum machen. Durch die Spekulation, welche für ihn den Weg zur Wahrheitserkenntniß bildet, kann er aber nimmer dazu gelangen. Das erkannten schon die arabischen Philosophen und nahmen daher die Erkenntnißweise der körperlosen Substanzen, welche für unser Jenseits vorbehalten ist, schon für den irdischen Menschen in Anspruch. Die Erkenntnißpotenz bleibt daher für unsren gegenwärtigen Zustand eben nur Potenz; selbst eine langjährige geistige Beschäftigung kann sie nur zum Theil aktuiren.

Wie prekär und kümmerlich wäre des Menschen Bestimmung, wenn er sie während seiner irdischen Laufbahn erreichen sollte? Dann würde unsre Seinsdauer zum größten Theil durch unsre Ausbildung und geistige Entwicklung absorbirt, für den Genuß der Seligkeit bliebe nur ein winzig kleiner Zeitraum übrig, und das um so mehr, wenn des Menschen Endziel in seiner intellektiven Thätigkeit zu suchen ist, in dem spekulativen Wissen; denn dazu bedarf es einer langen Reihe von Jahren und erst im vorgerückteren Lebensalter wird der Mensch dazu geschickt. Wo bliebe da die göttliche Weisheit und Providenz? Noch mehr. Selbst, wenn es uns möglich wäre, während der Dauer unsrer irdischen Existenz ununterbrochen einer geistigen Thätigkeit zu dienen — wie der Begriff der Seligkeit es unzweifelhaft fordert —, so würde doch unsre Glückseligkeit durch eine Summe von Uebeln alterirt und verkümmert werden. Beständig das Damokles-Schwerdt über dem Haupte, dessen bloßer Gedanke den natürlichen Menschen ängstigt, von körperlichen und geistigen Leiden bedroht, von dem Gedanken gefoltert, daß der Tod sein Glück enden wird, nicht einmal sicher, daß seine Seligkeit so lange andauere, da ja Krankheiten in seine beseligende Thätigkeit störend eingreifen können u. s. w., wie soll der Mensch da wahrhaft glücklich sein? Allerdings ist die Seligkeit, weil ein Gut der intellektuellen Natur, vollkommen nur bei denjenigen Wesen, welchen eine vollkommne intellektuelle Natur eignet, d. i. bei den immateriellen Substanzen, ihrem vollen Begriffe nach kann sie daher dem Menschen nicht zukommen. Wenn aber die

irrationellen Wesen ihre Vollendung finden und die Erfüllung all' ihrer Wünsche, soll da der König der sichtbaren Schöpfung rastlos umherirren und in seinem Verlangen nach Ruhe und Seligkeit trostlos verschmachten? Doch nein; was er hienieden vergebens erstrebt, das wird und muß ihm durch ein bessres Jenseits beschieden werden.

Aber wie heißt das beseligende Gut, das seiner harrt jenseits des Grabes, wo er von den Banden der Sinnenwelt gelöst und der drückenden Wucht des Naturlebens enthoben rein geistige Lebensakte zu setzen angelegt ist? Wird es die Erkenntnißweise der rein geistigen Substanzen sein? So wenig auf der einen Seite die Fähigkeit zu einer solchen Erkenntniß unsrem Geiste abgesprochen werden kann, eben so wahr ist es auf der andren Seite, daß jenes Erkennen weder eine wesenhafte Anschauung der göttlichen Substanz gewährt, noch auch dem Menschen wahre Befriedigung bieten kann. Wohl ist die Gotteserkenntniß der immateriellen Wesen von der unsrigen dem Grade nach verschieden und höher stehend, als diese. Denn in jenen geistigen Wesen erscheint die Gottheit in einem vollendeteren Abbilde, sie sind göttliche Wirkungen, die ihrer Ursache näher kommen, als wir. Während wir angewiesen sind, aus den niedrigsten Creaturen unsren Gottesbegriff zu abstrahiren, erkennen sie die höchsten Ordnungen der Dinge und damit zugleich die Erhabenheit Gottes über sie alle; je näher aber das von mir erkannte Objekt zu seinem Schöpfer steht, um so mehr nähert sich meine Gotteserkenntniß der Intuition. Deßungeachtet ist auch die Gotteserkenntniß der immateriellen Substanzen nur eine abstraktive; denn indem sie sich selbst und einander wesenhaft schauen, kann ihr Erkennen nur die Existenz, schöpferische Ursächlichkeit, schlechthinige Erhabenheit Gottes über alle wirklichen und denkbar möglichen Creaturen umfassen, alles Momente, aus denen auch unser Gottesbegriff hienieden, freilich in minder vollkommner Weise sich zusammensetzt; die wesenhafte Anschauung muß ihnen ein ewig unerreichbares Ideal bleiben. Man müßte denn die absurde Ansicht adoptiren, die körperlosen Substanzen seien der göttlichen Schöpferkraft adäquate Effekte, mit Gott derselben species angehörend, während sie doch in Wahrheit von der göttlichen Essenz, die weil die Fülle alles Seins umschließend über jedem genus hinausliegt, selbst dem

genus nach geschieden sind. Eben so wenig aber, als auf dem genannten Wege ein essentielles Erkennen der Gottheit möglich ist, scheint dort die volle Beseligung des Menschen zu finden zu sein; die natürliche Gotteserkenntniß der immateriellen Substanzen bietet noch nicht die volle Befriedigung für Geist und Herz:

Denn ein Endliches ist überhaupt nicht geeignet, unsres Geistes Leere auszufüllen; haben wir ein creatürliches Objekt erreicht, so ruhen wir nicht aus, wir streben weiter, es drängt uns hin zum Unendlichen. Der Mensch hat es sich zum Bewußtsein gebracht, daß über ihm ein Wesen thront, welches der Urgrund alles Seins, die Summe aller denkbaren Vollkommenheit, der Inbegriff aller Schönheit ist. Annoch ist es ihm unsichtbar und die natürliche Sehkraft seines Auges vermag das Unendliche nicht zu fassen; und doch möchte er es schauen, seine Sehnsucht wächst mehr und mehr, sein Wissensdrang treibt ihn unaufhörlich. Bereits hat er die höchst mögliche Stufe der natürlichen Gotteserkenntniß erklommen, von ihr bis zur Anschauung ist's nur noch ein Schritt. Soll der Geist in endlosem Streben sich abmühen und sein höchstes Ideal nimmer für ihn Realität gewinnen? Wird der Herr, der ihn in's Dasein rief, auf daß er ihn erkenne und liebe, ihm das Thor der Herrlichkeit verschließen? Wird er ihm nicht vielmehr seine Hand reichen, damit er die Brücke überschreite, welche ihn noch vom Reiche der Seligen trennt? Gewiß. Die Offenbarung hat das Wort gesprochen, auf das der gottliebende Mensch in heiligem Verlangen geharrt, jenes große Wort, in welchem der denkende Geist ein sprechendes Denkmal erblicken soll von der unnennbaren Güte Desjenigen, der ihn von Ewigkeit her geliebt, in dessen Erfüllung seine edelsten Bestrebungen gekrönt werden, seine erhabensten Wünsche und Neigungen ihre höchste Befriedigung finden: „Videbimus eum, sicuti est“ [1]).

§. 4.

Der Schauakt im Allgemeinen.

Wollen wir nunmehr an der Hand der Offenbarung einen so weit möglich entsprechenden und vernünftigen Begriff von der Visio

[1]) I. Joh. 3, 2.

beatifica gewinnen, so haben wir, wie bereits oben bemerkt wurde, den natürlichen Erkenntißproceß unsrer theologischen Erörterung zu Grunde zu legen. Es muß somit vorab die Frage beantwortet werden: wie erkennt der Mensch?

Wie auf den ersten Blick einleuchtet, kann nicht jede beliebige Erkenntnißtheorie Fundament und Anhaltspunkt abgeben für die wissenschaftliche Erklärung des supernaturalen Schauaktes. Wer sich z. B. mit Kant zu der Annahme verstehen will, unser Erkennen sei auf die Categorieen des Seins und die empirischen Erscheinnngen beschränkt, wird sich schwerlich von der intuitiven Gotteserkenntniß einen Begriff bilden können; ja, die Consequenz des Systems zwingt ihn ein Schauen der göttlichen Substanz, wie überhaupt ein wesenhaftes Erkennen als vernunftwidrig zurückzuweisen. Wir adoptiren daher die Principien der scholastischen Ideenlehre, weil wir diese für die natürlich vernünftigste halten; mag auch nach andren Erkenntnißtheorieen immerhin eine Darstellung der Anschauung Gottes möglich sein, eine naturgemäße Erklärung läßt sich bei Zugrundelegung derselben schwerlich geben.

Nach jener erkennt der Mensch als sinnlich-geistiges Wesen folgender Maßen: Das menschliche Erkennen nimmt seinen Ausgangspunkt von den körperlichen Organen, den Sinnen. Indem diese die körperlichen Dinge wahrnehmen, haben sie den Beruf, selbige dem intellectus agens zu übermitteln. Letzterer, dazu bestimmt, die Kluft zwischen Körper und Geist zu überbrücken, abstrahirt aus den Sinneserscheinungen geistige Erkenntnißbilder — species intelligibiles —, um die Objekte, welche für den intellectus possibilis nur potentia intelligibel sind, actu intelligibel zu machen. Durch das gewonnene geistige Bild, welches der intellectus agens in den intellectus possibilis einprägt — species impressa —, tritt die Befruchtung des intellectus possibilis ein; und indem dieser das zugeführte Erkenntnißbild in sich aufnimmt, zeugt und producirt er die species expressa, das verbum mentis, das innere Wort, mit dessen Hervorbringung die Erkenntniß abschließt. So Aristoteles und nach ihm die mittelalterliche Philosophie[1]).

---

[1]) Cfr. z. B. Ant. Goudin tom. III. qu. IV. art. II.; ebendas. opusc. Thom. de potent. an. cap. VI.

Bei der Anwendung dieser Principien auf den übernatürlichen Erkenntnißakt der seligen Anschauung muß selbstverständlich vor Allem jedwede Vermittlung der Sinnesorgane ausgeschlossen werden; der leiblich-sinnlichen Sphäre entrückt, ist der Mensch in der Bethätigung seiner intellektiven Potenzen nicht mehr an den Körper und seine Organe, wie überhaupt nicht mehr an das sensitive Element gebunden [1]). Aus demselben Grunde kann von Abstrahirung eines Erkenntnißbildes durch den intellectus agens, wie hienieden, keine Rede sein. Selbst bei der Annahme, die Visio geschehe, resp. könne geschehen, per speciem scil. impressam, bleibt für eine Wirksamkeit des intellectus agens bezüglich des Schauaktes kein Raum übrig. Denn der Verstand kann vom göttlichen Wesen an sich und direkt keine species bilden, sondern nur indirekt aus den Creaturen, in welchen das göttliche Wesen im Reflex erscheint; eine species der göttlichen Essenz, welche die unmittelbare Anschauung vermitteln soll, muß daher nothwendig als supernatural gedacht werden. Wir haben demzufolge die seitens des schauenden Geistes stattfindende Betheiligung und Mitwirkung am Akt des intuitiven Erkennens ausschließlich dem intellectus possibilis zu vindiciren. Es kommt dabei nunmehr die Frage in Betracht, in welcher Weise und wodurch wird dem Verstande die zum Schauakt nothwendige Befruchtung zu Theil? m. a. W. wie vollzieht sich hier die Vereinigung des Erkenntnißsubjekts mit dem Erkenntniß-

---

[1]) Wollte man durch Hinweis auf die Wahrheit, daß der Mensch hienieden seine Ideen ausnahmslos der Sinnenwelt entnimmt und ohne Phantasmen kein Erkennen für uns stattfindet, die Möglichkeit irgend einer andren Erkenntnißweise für den Menschen in Zweifel ziehen, so dürfte schon die vernünftig demonstrable Wahrheit von der individuellen Forteristenz der Seele geeignet sein, ein derartiges Bedenken wenigstens indirekt zu beseitigen. Denken wir uns aber nach aristotelischer Auffassung das Erkennen als ein „Leiden", ein Afficirtwerden des Geistes, welches den objektiven Besitz der intelligiblen Form nach sich zieht, mag man nun eine species expressa als Rückwirkung des intellectus possibilis auf die empfangene species impressa annehmen oder nicht, — so ist klar, daß Gott, weil nicht gebunden an die Wirksamkeit der Körperwelt, auch ohne Vermittlung der materiellen Wesen species impressae hervorbringen, und durch sie den Verstand befruchten kann, um ihn so, sei es zu natürlichen, sei es zu übernatürlichen Erkenntnissen zu befähigen.

objekt? Diese Vereinigung ist für jede intellektive Operation unerläßlich und zu einem wesenhaften Erkennen in besondrer Weise erfordert, denn zum sinnlichen sowohl, als zum geistigen Schauen bedarf es, wie der hl. Thomas[1]) bemerkt, der hinreichenden Sehkraft und der Verbindung des Geschauten mit dem Schauenden, und es ist kein Erkennen möglich, bevor das Erkenntnißobjekt im erkennenden Geiste Existenz gewonnen hat. In der seligen Anschauung kann diese unio nach dem Gesagten nur durch göttliche Bewirkung hergestellt werden. Es muß daher Gott, als das zu schauende Objekt, entweder unmittelbar seiner Essenz nach, per se, oder durch ein dem schauenden Geiste eingesenktes Bild seiner Wesenheit, durch einen göttlich producirten Eindruck, per sui speciem zur Setzung des Schauaktes concurriren; im ersteren Falle wird das göttliche Wesen selbst forma intelligibilis unsres Geistes und leistet für den intellectus possibilis in eminenter Weise Dasjenige, was bei unsrem sonstigen Erkennen durch das Erkenntnißbild prästirt wird; im andren Falle wird der selige Geist durch ein geschaffenes übernatürliches Ferment befruchtet, und in diesem und durch dieses Gott seiner Wesenheit nach geschaut. In beiden Fällen bedarf es für den Seligen einer vorausgehenden supernaturalen Disposition, welche ihn zur Aufnahme der göttlichen Form, resp. der species impressa vorbereite und disponire. Zu dem Ende wird ihm von Gott der übernatürliche habitus des lumen gloriae eingegossen, und der Verstand kann nunmehr die Befruchtung empfangen. Aber diese Verbindung mit dem Schauobjekt allein ist noch nicht die Visio selbst. Wohl ist das göttliche Wesen dem Geiste auf's Innigste gegenwärtig, so daß es in sich selbst unmittelbar erfaßt werden kann; aber es ist noch nicht wahrhaft Eigenthum des Seligen, sein Geist ist desselben noch nicht eigentlich habhaft geworden. Seine Sehkraft erlahmt angesichts der Fülle des unendlichen Seins, sein Auge wird geblendet vom Lichtglanz der göttlichen Schönheit. Daher bedarf es einer übernatürlichen Ergänzung und Vervollkommnung unsrer Seh-

---

[1]) I., qu. 12, a. 2: „Ad visionem tam sensibilem, quam intellectualem duo requiruntur, scil. virtus visiva et unio rei visae cum visu. Non enim fit visio in actu, nisi per hoc, quod res visa quodammodo est in vidente."

kraft, damit unser geistiges Auge gestärkt, gehoben und gekräftigt werde, um den Anblick des hehren und lichtvollen Gegenstandes zu ertragen. Diese Leistung wird erzielt durch Mittheilung göttlichen Lichtes, welches dem Seligen die innigste Theilnahme an der Lichtnatur der Gottheit gewährt. Wir bezeichnen sie als die zweite Funktion des lumen gloriae. Durch dieses wird der Verstand befähigt, die geistige Zeugung der species expressa zu vollziehen, durch welche er nunmehr sein Objekt klar und wesenhaft erfaßt.

Das Gesagte giebt uns bereits einen Einblick in die Causae der Visio: Causa materialis derselben ist der durch das Glorienlicht disponirte Verstand, in welchen die Visio recipirt wird; Causa formalis ist die Quidditas der Visio, wozu auch das Erkenntnißobjekt gehört, insofern von diesem die Befruchtung ausgeht; Causa finalis ist Gott selbst, den der Mensch in der Visio als Endziel all' seiner guten Handlungen und als deren Lohn besitzen soll. Die Causae efficientes der Visio betreffend ist auch hier das Axiom maßgebend, daß jede Erkenntniß als das gemeinschaftliche Produkt der Erkennenden und Erkannten sich darstellt. Wenn daher schon überhaupt Gott in der Gnadenordnung als auctor primarius et principalis betrachtet werden muß, so ist er hier als Erkenntnißobjekt auch Causa proxima des übernatürlichen Schauaktes. Die zweite nächstbewirkende Ursache der Visio ist das Licht der Glorie, insofern es den Verstand unterstützt und zur Hervorbringung des Schauaktes befähigt, resp. der mit dem lumen gloriae ausgestattete Verstand [1]).

Suchen wir nunmehr die angegebenen Momente und Requisite des Schauaktes näher zu analysiren und wissenschaftlich zu erörtern.

§ 5.

Das lumen gloriae, sein Begriff, die Gründe seiner Nothwendigkeit, seine Funktion, Habitualität und absolute Uebernatürlichkeit.

Es ist dem Menschenwesen, in welchem Körper- und Geisterwelt zur Lebenseinheit sich verbinden, natürlich, auch das Uebermensch-

---

[1]) Suar. l. II. c. 10 Nr. I.

liche in der Sinnenwelt entlehnten Bildern sich anschaulich zu machen. Mitten hineingestellt in den Strom des Naturlebens und deßhalb darauf angewiesen, von der Erkenntniß des Sinnlich-Leiblichen aufsteigend zu der des Uebersinnlich-Geistigen fortzuschreiten, pflegt der Mensch auch die Namen der ersteren Erkenntniß auf die letztere zu übertragen. Das gilt besonders von allem dem, was sich auf den Schausinn als den edelsten und weil am meisten vergeistigt dem Intellekt nächst verwandten Sinn bezieht. Daher bezeichnet die menschliche Wissenschaft unser geistiges Erkennen als ein Schauen. Weil nun das körperliche Schauen durch das sinnliche Licht vermittelt wird, so gebrauchen wir denselben Ausdruck für das bewirkende Element des intellektuellen Schauens. Demgemäß nannte schon Aristoteles den intellectus agens ein Licht für den intellectus possibilis, dem er die Objekte erkennbar macht. In ganz ähnlicher Weise bezeichnet die Theologie jene göttliche Einwirkung, welche den creatürlichen Geist zur Elicirung des supernaturalen Schauaktes erhebt, mit dem Ausdruck „*lumen gloriae*“, nicht zwar deßhalb, weil jene Einwirkung das intelligible Objekt in den Akt versetzt, wie es der intellectus agens im natürlichen Erkenntnißproceß thut, sondern weil es den aufnehmenden Verstand zum aktuellen Erkennen befähigt [1]).

Ohne Zweifel war aber auch bei Fixirung unsres theologischen terminus die klassische Psalmstelle: „In lumine tuo videbimus lumen“ [2]) maßgebend. „Lux *gloriae*“ nannte man das fragliche übernatürliche Licht eben deßhalb, weil es die Bestimmung hat, zur Herrlichkeit und Glorie, d. i. zur wesenhaften Anschauung Desjenigen zu erheben, der die Glorie und unsre Glückseligkeit selbst ist. Soviel über den Ausdruck.

Fragen wir uns nunmehr: was ist das *lumen gloriae?* Es wurde bereits im vorhergehenden § bemerkt, daß jedweder Erkenntnißakt das gemeinsame Produkt von Erkennendem und Erkanntem sei, und demzufolge die katholische Theologie mit dem hl. Thomas, dem auch St. Augustin [3]) beipflichtet, ein doppeltes Requisit für die wesenhafte Gotteserkenntniß fordere, auf Seiten des Subjekts eine

[1]) Ctr. gent. l. III., cap. 53, am Ende.
[2]) Psalm. 35, 10.
[3]) De trin. l. 5, cap. 12.

hinreichende Schaukraft, auf Seiten des Objekts eine Vereinigung mit dem schauenden Geiste. Beides ist unerläßlich, um dem endlichen Verstande die letzte seitens des Schauaktes selbst erforderliche Bedingung, worin der Erkenntnißproceß seinen Abschluß findet, d. i. die Zeugung des inneren Wortes zu ermöglichen [1]).

Die erste der genannten Bedingungen zu erfüllen, statuirt die Schule das lumen gloriae: es soll das natürliche Unvermögen unsres Verstandes heben und ihn zur Anschauung befähigen. Princip der Visio zu sein, ist daher im Allgemeinen der Zweck des Glorienlichtes.

Dasselbe wird von Suarez [2]) definirt als „*qualitas creata et habitus ac virtus intellectualis supernaturalis et per se infusa intellectui, qua reddatur proxime potens et habilis ad videndum Deum*", d. i. eine creatürliche Eigenschaft, ein habitus, eine intellectuelle, übernatürliche Kraft, welche per se dem Verstande eingegossen als causa proxima denselben geeigenschaftet und tüchtig macht zum Schauen Gottes. So die Mehrzahl der Theologen.

Indem wir unter näherer Erläuterung und Ergänzung diese Begriffsbestimmung zu der unsrigen machen und in ihren einzelnen Momenten einer kritischen Untersuchung unterwerfen, haben wir uns vorab über die

I.

Nothwendigkeit einer übernatürlichen Beihülfe zur Setzung des Schauaktes

klar zu werden. Da aber die Frage über die nähere Nothwendigkeit einer übernatürlichen, realen und innerlichen Umgestaltung unsres Er-

---

[1]) Cros, chap. II, lettre V: Das ewige Leben schließt sich in 3 Momenten ab: „Dieu se manifeste à ses élus par la lumière qu'il répand dans leur âme, il agrandit et développe leurs facultés, afin qu'elles deviennent capables de le percevoir; de cette action de Dieu sur les saints et de la réaction des saints vers Dieu résulte l'union consommée, qui nous a été promise".

[2]) De attribut. div., l. II., cap. 14. Aehnlich L. Habert theol. dogm. et mor., tom. I., tract. de div. attrib. cap. XIV., § VII.: „Definitur lumen gloriae habitus supernaturalis, quo mens creata elevatur et ultimo disponitur ad Deum intuitive videndum"; oder: „qualitas creata supernaturalis communicata intellectui nostro, ut nempe confortetur et roboretur, ne prae magnitudine et excessu divinae gloriae deficiat."

kenntnißvermögens mit der weiteren nach den Funktionen des lumen gloriae innigst zusammenhängt, so müssen wir mit der Behandlung der Nothwendigkeit die Erörterung der theologischen Ansichten über den Effekt des Glorienlichtes verbinden.

Wir knüpfen an das oben[1]) gewonnene Resultat an, daß eine Erklärung der Visio beatifica durch natürliche Erkenntnißmittel absolut unzulässig ist. Es wurde bereits dort der Beweis geliefert, daß, wenn Gott, der vordem für den creatürlichen Geist unsichtbar geblieben, nunmehr wesenhaft erkannt werde, Solches nur durch eine in der Creatur, resp. in deren Erkenntnißvermögen stattfindende Mutation erklärlich sei. Reicht die natürliche Kraft unsres Verstandes zum Schauen nicht hin, so ist dessen Bedürfniß, durch göttliche Einwirkung einen Zuwachs geistiger Sehkraft zu empfangen, von selbst einleuchtend[2]).

Der hl. Thomas legt seiner Argumentation zu Gunsten der Nothwendigkeit des lumen gloriae die für ihn unbezweifelbare Wahrheit zu Grunde, daß die Vereinigung zwischen Gott und der Creatur in der seligen Anschauung nicht anders gedacht werden könne, als so, daß die göttliche Essenz sich selbst als intelligible Form unsrem Verstande mittheile. Durch die göttliche Substanz als Erkenntnißform zu erkennen, eignet an sich ausschließlich Gott, in welchem Intellekt, Erkenntnißform und Erkennen selbst schlechthin identisch sind. Diese göttliche Prärogative soll dem endlichen Geiste communicirt werden. Wo immer aber ein Wesen zu etwas seine Natur Ueberragendem erhoben wird, bedarf es einer vorgängigen übernatürlichen Disposition. Wohl ist unser Verstand geeignet, unmittelbar und ohne Weiteres das lumen gloriae aufzunehmen, nicht aber die göttliche

---

[1]) I. Cap. § 2.

[2]) Petav. tom. I. lib. VII. Cap. 8 Nr. I. „Si et ab homine, uti ab angelo, cordis, ut scriptura nominat, i. e. mentis oculo potest Deus aspici, et id per se ac domesticis praesidiis neutri consequi possunt, vel tacente me sequitur, alienis illos adjumentis ac viribus, ut eo pertingant, adjuvandos esse. Itaque corroborandus est divinis auxiliis, ac firmandus ille mentis oculus, et ab nativa imbecillitate vel ab insita potius caligine ac tenebris ad coeleste quoddam lumen splendoremque transferendus.“

Substanz selbst, als letzte und principale Form [1]). Soll aber die Anschauung Gottes der Creatur selbsteigener Akt — actus proprius — werden, so muß eine entsprechende Potenz statuirt werden, aus welcher von innen heraus jener göttliche Akt ponirt wird. Potentia et actus in eodem sunt genere, lautet ein altes Axiom. So sehr also die göttliche Form unser natürliches Vermögen übersteigt, so unfähig ist unsre natürliche Erkenntnißkraft, sie aufzunehmen [2]).

Allerdings wird die Visio beatifica schon hienieden durch die heiligmachende Gnade grundgelegt, und die gesammte Gnadenordnung ist gewisser Massen darauf berechnet, „dem creatürlichen Geiste jenen Grad göttlicher Geistigkeit mitzutheilen, welcher zu einer intuitiven Erkenntniß des göttlichen Wesens erfordert wird". So scheint der Boden der Seele genugsam zubereitet zu sein, um die erhabenste Frucht, der ein Geschöpf fähig sein kann, in sich aufzunehmen und aus sich hervorsprossen zu lassen. Aber das Gnadenleben ist nur der Weg zum lumen gloriae, nicht dieses selbst; es ist eine Disposition auf die Visio, aber nur eine dispositio remota, nicht ultima et proxima [3]). Gnadenlicht und Glorienlicht stehen daher in ähnlichem Verhältnisse zu einander, wie im Justifikationsproceß die der Rechtfertigung selbst vorausgehenden supernaturalen Heilsakte zum Akt der vollkommnen Liebe, welchen wir als letzte Disposition auf den freiwilligen Empfang der heiligmachenden Gnade zu denken haben [4]).

Die der Möglichkeit nach berechtigte Annahme einer Creatur, welche vom Momente ihrer Erschaffung an gleich unmittelbar der seligen Anschauung theilhaftig wäre, macht unsre Forderung einer Disposition nicht illusorisch. Wohl bestände in diesem Falle zwischen der Natur des Schauenden und dessen Visio keine Zeitordnung, als wenn die bloße Natur an sich der Zeit nach früher wäre, als in ihrer Ausstattung mit der Anschauung; aber das Verhältniß der Natur

---

[1]) Cfr. darüber die nachfolgende Widerlegung der Argumente gegen die Disponirung des Seligen durch das Glorienlicht.

[2]) I. qu. 12 a. 5, ctr. gent. l. III. cap. 53.

[3]) de verit. qu. 8 a. 3 ad 6.

[4]) I., II. qu. 112 a. 2 ad 3.

und des geschöpflichen Verstandes bleibt bestehen. Denn ist die Visio schlechthin übernatürlich, so kann letzterer auch im integralen Besitz seiner Natur gedacht werden ohne Anschauung. Demgemäß muß eine supernaturale Ausstattung auch bei Demjenigen angenommen werden, der vom Anfange seines Daseins Gott wesenhaft erkennen würde. Diese übernatürliche Erhebung würde ihn in ähnlicher Weise befähigen, die Visio in sich aufzunehmen, wie wir bei Adam die freie Hinnahme der Urgnade festzuhalten haben, wenngleich wir, unvermögend, über die zeitlichen Verhältnisse uns hinwegzusetzen, in beiden Fällen auf eine begriffliche Vorstellung verzichten müssen.

Wenn aber der geschaffene Geist die göttliche Form nicht bloß aufnehmen, sondern auch auf Grund derselben den übernatürlichen Schauakt setzen soll, so erscheint eine höhere Erleuchtung und Gnadeneinwirkung noch mehr geboten. Denn die Vollziehung einer übernatürlichen Thätigkeit kann ohne innere Stärkung der natürlichen Kraft nicht statthaben. Diese Stärkung oder Perficirung besteht entweder in einer bloßen Steigerung und Unterstützung der vorhandenen Kraft, oder aber in Mittheilung einer neuen, specifisch höheren Form. Eine Kraftvermehrung in letzterem Sinne ist allemal da gefordert, wo es sich um eine Thätigkeit handelt, die einer wesentlich andren species angehört. Das ist hier in eminenter Weise der Fall, weil die Visio beatifica wegen der unendlichen Verschiedenheit des Geschauten in eine ganz andre Ordnung hineinfällt, als die natürliche Erkenntniß unsres Verstandes.

So ungefähr der hl. Thomas[1]) und sein Commentator Ferrariensis[2]) nebst vielen andren Thomisten. Wir ersehen daraus, daß nach der Lehre des Aquinaten das Glorienlicht einem doppelten Zwecke zu dienen hat und sein Bedürfniß daher aus einem zwiefachen Grunde ersichtlich ist: es bildet die Disposition auf die Verbindung der göttlichen Essenz mit dem Verstande des Seligen, — und insofern kann demselben eine materiale Causalität vindicirt werden, — und es wirkt eine Erhebung der natür-

[1]) Cfr. bes. ctr. gent. l. III., cap. 53, Nr. 2 u. 4.

[2]) Super cap. 53, l. c.

lichen Erkenntnißpotenz, — nach dieser Richtung hin ist seine Wirksamkeit eine effektive. Schon der Umstand, daß der hl. Thomas bald das eine, bald das andre Moment am lumen gloriae aufgreift, indiscriminatim von jener Disponirung, wie von dieser Stärkung redet, und überhaupt seine ganze deßfallsige Erörterung läßt darauf schließen, daß er die bezeichneten Funktionen des Glorienlichtes als innigst zusammengehörig betrachtet. In der That fallen die beiden Leistungen realiter in Eins zusammen, und ist ihre Unterscheidung nur eine begriffliche. Denn jene Selbstmittheilung Gottes im actus primus des Erkennens ist eine conjunctio in ordine ad agendum, wie Suarez[1]) bemerkt, d. h. eine die Anschauung der göttlichen Substanz bezweckende Verbindung, und das lumen gloriae kann deßhalb als Disposition auf die Vereinigung mit dem göttlichen Wesen als der intelligiblen Form des Seligen bezeichnet werden, weil Gott nur für jenen Verstand Erkenntnißform wird, dem zuvor die Erhebung durch das Glorienlicht zu Theil geworden, m. a. W. die in Rede stehende Disponirung ist nichts Andres, als eine übernatürliche Mehrung der geistigen Sehkraft, welche uns in Stand setzt, das sich darbietende unendliche Objekt zu erfassen, und ohne von der Fülle seines Glanzes geblendet zu werden, es mit klarem Auge zu schauen.

Diese Auffassung des Glorienlichtes theilt auch der hl. Franz von Sales[2]), indem er mit wunderbarer Einfachheit über unsre Frage sich folgender Maßen ausspricht: „Unser Geist wird also die göttliche Wesenheit schauen ohne Vermittlung einer species oder Vorstellung, nicht aber wird er sie schauen ohne ein erhabenes Licht, welches ihn erhebt, stärkt und so befähigen wird, seinen Blick auf ein so hehres Objekt zu richten und dessen

---

[1]) De attrib. negat. Dei, l. II., cap. 15, Nr. 21: „Sed existimo, hoc munus non esse distinctum a priori. Quia illa unio in actu primo non est alia, nisi conjunctio in ordine ad agendum, et ideo potest dici, hoc lumen requiri ut dispositio ad unionem cum essentia in ratione objecti, quia activitas illius objecti non est aliquo modo debita nec connaturalis, nisi intellectui elevato et informato lumine, et hic sensus est verus et formalis, et quidquid addatur, nec est necessarium, nec intelligi potest."

[2]) Traité de l'amour de Dieu, l. III., chap. 14.

Glanz zu ertragen (qui en élevant notre entendement et en le fortifiant le disposera à porter sa vue etc.). Denn gleichwie das Auge der Nachteule stark genug ist, um bei heiterem Wetter im Dunkellicht der Nacht die Gegenstände zu schauen, aber zu schwach und trübe, um den schimmernden Glanz des Tages zur Mittagszeit zu ertragen, so reicht auch die natürliche Kraft unsres Geistes wohl hin, um den Blick betrachtend hinüberschweifen zu lassen auf die natürlichen Wahrheiten und unter Beihülfe des Glaubenslichtes auch die übernatürlichen Wahrheiten der Gnadenordnung in den Kreis seiner Betrachtung zu ziehen, aber sie vermag nicht, zum intuitiven Erkennen der göttlichen Substanz sich zu erschwingen, weder durch das Vernunft- noch durch das Glaubenslicht. Daher verlieh die ewige Weisheit, um unsren Geist auf die göttliche Anschauung zu disponiren, ihm eine Beihülfe, die ihn stärken und durch diese Stärkung fähig machen sollte, die unmittelbare Gegenwart eines so erhabenen und seine Tragweite so hoch überragenden Objekts zu ertragen. Die Sonne, unter den natürlichen Dingen das höchste Objekt unsres Auges, verhält sich in ähnlicher Weise: bevor sie sich selbst darstellt, entsendet sie ihre Strahlen, mittelst deren wir sie schauen, so daß wir sie nur sehen durch die Hülfe ihres Lichtes. Indessen besteht zwischen den Sonnenstrahlen, welche das leibliche Auge treffen, und dem übernatürlichen Lichte, welches Gott dem Seligen mittheilt, ein Unterschied: Der Sonnenstrahl, weit entfernt, auf unser Auge, wenn es schwach und unfähig ist, die Tageshelle zu ertragen, stärkend einzuwirken, vermehrt nur noch sein Unvermögen, indem es das Sehorgan blendet. Anders ist es mit dem Glorienlichte; indem es den endlichen Geist unfähig findet, die Gottheit zu schauen, erhebt, vervollkommnet und kräftigt es ihn so mächtig, daß er durch eine wunderbare Umgestaltung fähig wird, seinen Blick auf die göttliche Wesenheit zu heften und sie in sich selbst zu betrachten, ohne geblendet zu werden durch die unermeßliche Größe des Glanzes, der von diesem Abgrund der Vollkommenheit ausstrahlt. Wie Gott uns das Licht der Vernunft gegeben, durch das wir ihn erkennen als den Schöpfer der Natur, und das Licht des Glaubens, um ihn zu betrachten als den Urheber der Gnade, so wird er seinen Gunstbezeugungen die Krone aufsetzen,

indem er uns das Licht der Glorie mittheilt, um ihn zu betrachten als das ewige Leben und die Quelle aller Glückseligkeit. Nicht, wie hienieden im Lichte des Glaubens werden wir ihn aus der Ferne betrachten; nein, wir werden versenkt und verabgründet werden in diesen göttlichen Quell, während das Glorienlicht ihn uns wird schauen machen.... Die göttliche Substanz ist ein unermeßlicher Ocean, in den wir dereinst eingetaucht werden, ein Abgrund unzugänglichen Lichtes, wo wir nicht sehen könnten, wenn Gott nicht über unsren Geist jenes wunderbare Licht ausbreitete, das uns jenem Abgrunde zuführen soll ꝛc."

Weit entfernt jedoch, daß die Vertreter der theologischen Wissenschaft sich unterschiedslos zur sothanen Lehransicht über Zweck und Stellung des Glorienlichtes bekannt hätten, bildeten sich im Laufe der Zeit über unsre Frage eine Reihe zum Theil sehr divergirender Ansichten aus. Anstatt von der unbezweifelbaren Wahrheit ausgehend, daß zur Verwirklichung der Visio der Defekt der natürlichen Erkenntnißpotenz zu suppliren und der Verstand zur Setzung des Schauaktes einer höheren aktiven Kraft bedürftig sei, eben hierin die Bestimmung des lumen gloriae zu erkennen, glaubten die Einen jede effektive Mitwirkung des Glorienlichtes zum seligen Erkenntnißakt in Zweifel ziehen zu sollen, indem man dasselbe nur als passive und materiale Disposition, sei es auf die Vereinigung mit der göttlichen Form, sei es zur Aufnahme der Visio als einer supernaturalen qualitas reklamirte, oder unter Leugnung des Bedürfnisses einer übernatürlichen Disponirung demselben nur den Charakter einer *Conditio* seitens der Erkenntnißpotenz ohne wirksame Beeinflussung des Schauaktes zuerkannte. Andre Theologen bestritten zwar die Erforderlichkeit einer supernaturalen Form behufs Aufnahme der göttlichen Substanz, faßten aber dennoch das Glorienlicht als Princip einer doppelten Wirkung: es sollte nicht nur den Zweck erfüllen, als intellektive Kraft unser Erkenntnißvermögen innerlich zu kräftigen, sondern zugleich als geschaffene qualitas, als Aehnlichkeit Gottes das Schauobjekt dem Geiste zur Darstellung bringen.

Verwandt mit dieser Lehrmeinung ist die weitere, das Munus des Glorienlichtes bestehe nur darin, das absolute Objekt mit der Potenz zu vereinigen und als dessen Abbild seine Stelle zu vertreten. Nach dieser Ansicht wird das lumen gloriae in dem von uns gewollten Sinne deßhalb preisgegeben, weil man außer dem Erkenntnißbilde und der intellektiven Potenz keine übernatürliche Einwirkung für nöthig erachtet; als das in der Theologie unter dem Namen „lumen gloriae“ hergebrachte übernatürliche Accidenz läßt man alsdann die creatürliche *species* verstanden sein. Gerade diese letztere Auffassung fand auch unter namhafteren Theologen ihre Vertreter und wurde ganz besonders von Vasquez[1]) zur Geltung gebracht. Derselbe lehrt: die göttliche Substanz wird mit unsrem Verstande nicht in Stellvertretung der species intelligibilis als Erkenntnißform, sondern in allgemeiner Weise verbunden; mit dem seligen Geiste concurrirt sie zur Visio, deren Objekt sie ist, nur als primum movens, nicht als Princip, und muß der Verstand in seiner Ausstattung mit dem Glorienlichte als zur Bewirkung des Schauaktes vollkommen genügender Faktor betrachtet werden. Unter dem fraglichen übernatürlichen Lichte ist aber nichts Andres zu verstehen, als die species impressa des göttlichen Wesens, welche den Geist zum Zwecke der Anschauung informirt, wie sie auch beim natürlichen Erkennen Princip des Aktes zu sein pflegt. Daß Gott den Seligen ohne lumen gloriae zur Elicirung der Visio bewegen und so selbst den Charakter einer species impressa annehmen kann, bestreitet Vasquez nicht, leugnet aber die faktische Verwirklichung dieser Möglichkeit. Vasquez hält diese seine Lehre für vollständig begründet, und da die Vereinigung des Glorienlichtes mit dem creatürlichen Erkenntnißvermögen für ihn als vollkommen ausreichendes Princip der Anschauung begriffen werden muß, so findet er keinen Grund, von der Bezeichnung des lumen als species impressa Abstand zu nehmen. Denn „wenn das fragliche Licht die Efficienz unsres Verstandes ergänzt, so wird Gott habituell oder in actu primo durch es repräsentirt; man sagt nämlich von einer

[1]) Disp. XLIII, bes. cap. 6 u. 7.

qualitas, sie repräsentire das Objekt, weil sie Prinzip der Visio, als der aktuellen und expressen Darstellung des Erkenntnißgegenstandes ist. Daher erscheint das Glorienlicht als species impressa habitualiter Deum repraesentans.“

Es ist klar, daß hiernach das lumen gloriae die seitens des Objekts zum Schauakt erforderte Bedingung erfüllt, ohne dem erkennenden Subjekt eine innere Stärkung zu Theil werden zu lassen, und es begreift sich daher im Munde des Vasquez sehr leicht die Behauptung, entweder sei die Wirksamkeit des fragl. lumen, oder aber die Mittheilung der göttlichen Erkenntnißform an den Seligen überflüssig. Unser Autor beruft sich zur auktoritativen Begründung seiner Ansicht auf Richardus a Mediavilla, auf Duns Scotus, Thomas de Argentina u. s. w. Ob und in wie weit diese Theologen zu seinen Gunsten interpretirt werden können, wollen wir nicht untersuchen, können aber nicht die Bemerkung unterlassen, daß es geradezu paradox erscheint, auch den hl. Thomas zum Adepten jener Lehrmeinung stempeln zu wollen [1]).

---

[1]) Vasqu. (disp. XLIII., cap. 6) bemüht sich daher, jene thomistischen Stellen (cfr. § 7 dieses Capitels), welche in der Visio coelestis die sonstige species impressa durch die göttliche Essenz selbst vertreten sein lassen, bes. I., qu. 12, a. 2, solut. 3 dahin zu interpretiren: es werde im Sinne des englischen Lehrers die absolute Wesenheit nicht als Erkenntnißform mit unsrer intellektuellen Potenz verbunden, sondern als *res actu intellecta*, d. i. insofern sie den seligen Geist in den actus secundus versetze, an Stelle der species *expressa*. Diese Deutung, wonach der hl. Thomas das verbum creatum im supernaturalen Erkenntnißproceß negiren soll, bildet auch, wie wir unten (§ 8) sehen werden, das Fundament, auf Grund dessen man den Aquinaten als der Visio per speciem (scil. *impressam*) günstig erweisen möchte. — Die entscheidenden Stellen, welche jene dem eigenen System zu lieb ersonnene Auslegung wiederlegen, sind vorzugsweise I., qu. 12, a. 5 ad. 1 u. ctr. gent. l. III., cap. 51 u. 53; qu. 8 de verit. art. 1, wo unter Anderem der hl. Thomas lehrt: Gott selbst ist ein intelligibles Licht und kann, weil selbst lichtvoll und höchst erkennbar, an sich ohne Mittheilung eines geschaffenen Lichtes geschaut werden. Das erforderliche lumen gloriae macht daher nicht die göttliche Substanz intelligibel, sondern befähigt den Intellekt, sie *actu* zu erkennen, gleichwie eine Potenz durch den habitus zur Operation tüchtig wird. — Hätte das Glorienlicht den Charakter eines intellektuellen Bildes und

So wenig auch die letzt berührte Auffassung des Glorienlichtes uns zusagt, so müssen wir doch den Scharfsinn bewundern, mit welchem namentlich Vasquez ihre wissenschaftliche Begründung anstrebt, und zugleich das Geständniß ablegen, daß der zum Haupttäger derselben gewählte Satz, unter Annahme einer *species*, resp. einer Mittheilung der göttlichen Essenz als Erkenntnißform erscheine das *lumen gloriae* zwecklos, als der einzige unsre Aufmerksamkeit verdienende Einwand Berücksichtigung erheischt.

---

wäre es in diesem Sinne Princip der Visio (wie Vasquez will), so ergäbe sich die Consequenz, daß es Gott in actu primo intelligibel machte, was der hl. Thomas ausdrücklich verneint. Letzterer bezeichnet allerdings das lumen gloriae als Aehnlichkeit Gottes (similitudo Dei per formalem convenientiam et fundatam in aliqua unitate), wie z. B. I. qu. 12, a. 2, aber nirgendwo als similitudo *repraesentativa*. Weit entfernt, daß das Glorienlicht für den hl. Thomas ein Erkenntnißbild der göttlichen Substanz wäre, ist es vielmehr ein ausschließlich das Erkenntnißvermögen betreffendes Gnadengeschenk, welches die „virtus visiva“ verleihend, den endlichen Geist zur vollendeten Theilnahme am gotteigenen Erkennen erhebt. Es hat allerdings nicht an Theologen gefehlt, welche unter „virtus visiva“ die von der species impressa befruchtete Potenz und unter der thomistischen „unio rei visae cum visu“ die durch die species expressa vermittelte Verbindung verstanden wähnten. Ein sothanes Verständniß der Lehre des hl. Thomas unterstellt aber dem Engel der Schule eine Lehransicht, welche dem in der Philosophie herkömmlichen Axiom widerspricht, daß zum Erkennen außer dem Erkenntnißakt und dem terminus ein Schauvermögen nebst der Einigung mit dem Objekt erforderlich sei. Das geistige Auge, das da schaut, ist nicht der schon vom Erkenntnißbilde informirte Verstand, sondern der intellectus secundum se, der durch ein übernatürliches Licht behufs Erfassung des unendlichen Wesens gestärkt wird. So wenig aber das natürliche Licht unsres Geistes eine species ist oder eine solche involvirt, ebensowenig das lumen gloriae, welches keine andre Bestimmung hat, als daß es unsre intellektive Potenz dazu befähige, daß sie den Schauakt als einen connaturalen vollziehe. Dem entsprechend leitet der hl. Thomas die Nothwendigkeit des Glorienlichtes nicht aus der unerläßlichen unio des Erkannten mit dem Erkennenden, sondern aus dem unbestreitbaren Bedürfniß des endlichen Geistes her, zur Ponirung des supernaturalen Aktes der Anschauung mit einer vorausgehenden und seine Natur schlechthin überragenden Disposition ausgestattet zu werden; der Ausdruck „lumen gloriae“ kann daher beim hl. Thomas zweifelsohne nur von einer Mehrung der endlichen Erkenntnißkraft verstanden werden.

Da aber unsre Gegner ihrer deßfallsigen Argumentation stillschweigend die Voraussetzung zu Grunde legen, es könne dem Glorienlichte eine disponirende Thätigkeit bezüglich der natürlichen Erkenntnißpotenz nicht zuerkannt werden, so können wir nicht umhin, diese Voraussetzung vorab in Kürze zu prüfen. — Wir haben bereits bemerkt, daß nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule eine neue Form nicht ohne vorgängige Disposition des aufnehmenden Subjekts recipirt werden kann, und daß, wie die natürlichen Formen behufs ihrer Aufnahme eine Disposition derselben Ordnung fordern, so auch die Mittheilung der göttlichen Substanz als forma intelligibilis absolute supernaturalis eine übernatürliche Disposition voraussetzt, welche eben im habitus luminis gloriae verliehen wird. Schon Scotus und ebenso Durandus mit den meisten Vertretern der nominalistischen Schule suchten diese Anschauung durch die Erklärung abzuthuen, der Verstand sei per se geeignet, die göttliche Form in sich aufzunehmen; denn unter Annahme des thomistischen Princips müsse auch zur Aufnahme des Glorienlichtes eine übernatürliche, disponirende Form statuirt werden und so in infinitum fort. Die Thomisten entkräften diesen Gegenbeweis, indem sie die fragliche Nothwendigkeit einer supernaturalen Disposition auf die letzte und principale Formverleihung in der übernatürlichen Erhebung der Creatur beschränken, selbige nicht aber rücksichtlich jener Formen urgirt wissen wollen, welche als Dispositionen auf den Empfang weiterer Formen zu dienen bestimmt sind. Daher ist der Verstand wohl unmittelbar fähig, das lumen gloriae aufzunehmen, als eine accidentelle Form, welche dazu noch ihrer Natur nach Disposition ist, aber darum nicht auch die hypersubstantielle Form der göttlichen Essenz[1]). Wenngleich diese Erklärung im Princip von den Gegnern adoptirt wurde, so glaubten die Letzteren dennoch auf Grund der Art und Weise der Verbindung zwischen dem göttlichen Wesen und der Erkenntnißpotenz des Seligen der fraglichen Consequenz sich entziehen zu können. Nur dann hält man nämlich die Nothwendigkeit, für die in Rede stehende Vereinigung eine übernatürliche Disponirung des endlichen Geistes zu fordern, aufrecht, wenn Gott

[1]) Cfr. Ferrariensis super cap. 53.

resp. das göttliche Wesen dem Geiste in der Visio inhärirt, was, wie wir unten [1]) sehen werden, schlechterdings absurd ist; dagegen sei das Bedürfniß der Disposition für die in einer bloßen Assistenz oder objektiven Vergegenwärtigung Gottes bestehende Verbindung nicht ersichtlich [2]).

Von unsrer Frage nach der disponirenden Thätigkeit des lumen gloriae auf die göttliche Erkenntnißform ist wohl zu unterscheiden die weitere, ob dem übernatürlichen Lichte eine materiale Causalität rücksichtlich der *Visio* als des creatürlich gesetzten Schauaktes zuzuschreiben sei, d. h. ob dasselbe den Verstand zur passiven Aufnahme der übernatürlichen producirten species expressa befähige. Daß die Vertreter der Visio *increata* diese und nur diese Funktion dem lumen gloriae zuerkennen, begreift sich von selbst; mit ihnen haben wir uns nicht zu beschäftigen. Aber auch solchen Theologen, welche an der wirksamen Concurrenz des Seligen zur Anschauung festhielten, schien jene Annahme unverfänglich, und ihnen gegenüber wurde die Nothwendigkeit der supernaturalen Disposition behufs Aufnahme der endlichen Form des actus visivus vorzugsweise bekämpft. Wir wollen sehen, mit welchem Rechte.

Es handelt sich an dieser Stelle nicht um die Frage, ob die Anschauung theologisch möglich sei, wenn das lumen gloriae keinem andren Zwecke dient, als der Vorbereitung auf die Aufnahme des übernatürlichen Erkenntnißaktes, sondern vielmehr darum, ob demselben außer der effektiven auch eine materiale Causalität hinsichtlich der Visio beigelegt werden müsse. Abgesehen davon, daß man zur Begründung dieser letzteren Funktion darauf aufmerksam macht, die Visio erheische als forma supernaturalis eine vorausgehende Disposition derselben Ordnung, — ein Satz, der allgemein auf jedwede übernatürliche Qualität angewandt jedenfalls unstichhaltig ist, — hebt man hervor, daß der Verstand nach einer doppelten Richtung zum Schauakt in Beziehung stehe und nach beiden Seiten hin, zur Bewirkung wie zur

---

[1]) Siehe § 7.

[2]) Vasqu. l. c., cap. 4.

Aufnahme der Visio eines übernatürlichen Complements bedürftig erscheine, und daß demgemäß der aktiven Schaukraft auch eine proportionirte receptive Potenz entsprechen müsse, welche, weil nicht im natürlichen Erkenntnißvermögen gelegen, nothwendig im lumen gloriae eingeschlossen sei.

Indessen kann nach der Meinung von Suarez, welche uns ganz berechtigt zu sein scheint, diese Argumentation nicht den Character einer überzeugenden Beweisführung in Anspruch nehmen, und scheint um so mehr verlassen werden zu müssen, als sie dem Gedanken Raum gibt, daß der Verstand nicht per se, sondern gewisser Massen nur per accidens die Visio aufnehme. Man würde allerdings dieser Gefahr, welche schon Duns Scotus erkannte, entgehen, wenn man das lumen gloriae einzig in Weise einer Disposition wirken ließe, — alsdann spräche gegen die fragliche Funktion die Thatsache, daß in der Regel derartige Dispositionen bei accidentellen Formen nicht erfordert werden —; faßt man aber das Glorienlicht als wirklich receptive Potenz der Anschauung, so daß dasselbe als eigentliches Subjekt erscheint, welchem die Visio unmittelbar geeint wird, so hat das scotistische Gegenargument seine volle Berechtigung; und wird nicht auch zugleich der Begriff des vitalen und immanenten Aktes alterirt, wenn derselbe nur unmittelbar und an sich von der lebendig wirkenden Potenz ausgeht, dieselbe aber nicht immediate informirt? Stellen wir uns endlich, um das Erkenntnißvermögen des Seligen als nächsten und unmittelbaren terminus des Schauaktes zu retten, die Sache so vor, daß die Visio, wie sie vom Verstand und vom lumen gloriae als einer einheitlich zusammenwirkenden Potenz ausgeht, auch in dasselbe als ein Ganzes gedachte Vermögen recipirt wird, so gewinnt, wie Suarez meint, die in Rede stehende Auffassung an sich allerdings größere Probabilität, aber ihr Fundament, daß jeder aktiven Kraft eine entsprechende aufnehmende Potenz eigne, bleibt vor wie nach unerwiesen. Deßhalb halten wir mit unsrem Gewährsmann dafür, daß das Glorienlicht nicht zur Aufnahme der *Visio*, sondern nur als deren aktives Princip verliehen werde, weil die creatürliche Intelligenz, wenn gleich zur Bewirkung des seligen Erkenntnißaktes aus sich unvermögend, doch unmittelbar geeignet erscheint,

jenen supernaturalen Akt, wie jedwedes Erkennen in sich aufzunehmen [1]).

Was also das lumen gloriae wirkt, ist nur die Zubereitung und Instandsetzung des endlichen Fassungsvermögens zum Zwecke der Informirung durch die göttliche Substanz, und unter dieser disponirenden Thätigkeit denken wir nichts Andres, als eine übernatürliche Kraftverleihung und innere Stärkung des natürlichen Denkvermögens. Die Nothwendigkeit der letzteren muß als ebenso unbestreitbar betrachtet werden, als es unbestreitbar ist, daß die Setzung des seligen Schauaktes jede geschöpfliche Erkenntnißpotenz absolute übersteigt. Wer immer sich daher der Lehrmeinung von Vasquez anschließt, es bedürfe außer der Befruchtung des Geistes (intellectus possibilis) keiner übernatürlichen Mehrung der intellektiven Kraft durch das Glorienlicht, resp. diesem letzteren (unter Leugnung der wesenhaften und unmittelbaren Vereinigung Gottes selbst) sei keine andre Zweckbestimmung zuzuerkennen, als die, das Objekt mit der erkennenden Potenz zu vereinigen, der wird sich in letzter Consequenz dazu verstehen müssen, die Supernaturalität der Anschauung zu opfern.

Wir sagen dem gegenüber: die Verbindung der göttlichen Substanz mit dem Geiste des Seligen als dessen forma intelligibilis genügt für sich allein nicht zur Setzung des übernatürlichen Schauaktes, vielmehr ist Beides erforderlich, sowohl der Concurs des Glorienlichtes, als der des göttlichen Wesens, aber sub diverso respectu: ersteres concurrirt mit dem Verstande *ex parte ipsius potentiae* und macht diese der Visio proportionirt, letzteres mit derselben Potenz als deren Objekt — *ex parte objecti* —, indem es mit dem Verstande als Erkenntnißform sich verbindet. Und warum das? Der Beweis liegt schon in der Analogie der übrigen virtutes infusae, bei deren Verleihung keine andre Zweckbestimmung ersichtlich ist, als die, daß sie den Empfänger befähigen, jene Akte, auf welche sie hingeordnet sind, connaturaliter, d. i. aus einem entsprechenden innersten und selbst-

[1]) Näheres hierüber siehe bei Suarez, l. c. cap. 15, Nr. 22—27.

eigenen Princip heraus zu eliciren [1]). Es genügt daher z. B. für den übernatürlichen Glauben — und von dem supernaturalen Liebesakt gilt dasselbe — keineswegs die betr. species, die Vergegenwärtigung des Glaubensobjekts, es bedarf auch für die Erkenntnißpotenz der im habitus fidei verliehenen aktiven Kraft, weil eben Objekt und Potenz als zwei specifisch verschiedene Principien den Glaubensakt zu vollziehen haben und deßhalb jedes in seiner Art vollendet sein muß [2]). Die Nothwendigkeit des lumen gloriae als einer Stärkung unsres intellektiven Vermögens leuchtet daher ein. Da nämlich die göttliche Essenz als Erkenntnißobjekt, auch wenn man die Visio durch einen übernatürlich producirten Eindruck derselben stattfinden läßt, weil an sich vollkommen keines andren Prinzips zu ihrer unio mit der Potenz des Schauenden bedarf, so kann die Leistung des Glorienlichtes, wenn anders dessen thatsächliche Verleihung nicht in Frage gestellt werden soll, keine andre sein, als dem Verstande, der die seinerseits geforderte Aktivität aus eigner natürlicher Kraft nicht zu entfalten vermag, eine Ergänzung der Sehkraft zu Theil werden zu lassen. Oder soll etwa die fragliche Perficirung des natürlichen Vermögens durch ein übernatürliches Erkenntnißbild des Objektes, oder auch durch das Objekt selbst hinreichend gewirkt werden können? Die Analogie aller andren minder vollkommnen übernatürlichen Akte, wie auch das Bedürfniß der scientia infusa (nicht bloßer

---

[1]) Suar. l. c. cap. 25, Nr. 3: „Haec est autem prima ratio, ponendi caeteras virtutes infusas, quod aliis verbis dici dolet, requiri has virtutes, ut actus fiant connaturali modo, scil. a principio intrinseco et proportionato. Est autem in hac parte eadem vel major ratio de hoc lumine, quam de aliis virtutibus infusis..... Haec vero necesse est, ut hoc lumen ita conferat virtutem activam, ut tota, quae ex parte potentiae requiritur, ab illo sit, et nullo modo ab intellectu, quia hoc repugnat cum ratione et perfectione actus vitalis..... Neque etiam e converso, quia necessaria est aliqua activitas ex parte intellectus, ideo supervacaneum est hoc lumen, quia illa activitas intellectus est in suo ordine deficiens et imperfecta, et ideo oportet, eam elevari per virtutem intrinsecam, quoad fieri possit.“

[2]) II. II., qu. 4, a. 2: „Ad perfectionem actus, qui ex duobus activis procedit, requiritur, quod utrumque activorum principiorum sit perfectum.“

Erkenntnißbilder) für Christus sprechen offenbar dagegen. Es ist wahr, daß dem Menschen eine vis nativa zur Visio, (diese natürliche Kraft von der potentia obedientialis verstanden) innewohnt und innewohnen muß, weil er aus der Kraft der Natur heraus auf den Schauakt zu influiren hat [1]), aber es liegt im Wesen und in der Beschaffenheit dieser Kraft die Nothwendigkeit ihrer innerlichen Perficirung durch ein höheres aktives Wirkungsprinzip begründet. Noch mehr: Wird das Bedürfniß einer supernaturalen Erhebung der natürlichen aktiven Erkenntnißkraft in Abrede gestellt und das angeborne Vermögen als principales und für sich allein zur Ponirung des Schauaktes genügendes Agens statuirt, so erscheint die Forderung einer übernatürlichen species infusa geradezu illusorisch. Denn ist die zur seligen Anschauung nothwendige Sehkraft in der Natur selbst gegeben, so muß der letzteren auch auf die der fraglichen virtus entsprechende species ein natürlicher Anspruch zugestanden werden. Will man daher an der Uebernatürlichkeit des vermeintlichen Erkenntnißbildes festhalten, so muß man sich auch folgerichtig zu der Annahme verstehen, daß zum Gebrauch derselben der endliche Geist einer Mehrung seines intellektiven Vermögens bedürftig ist [2]).

---

[1]) Cfr. über diese Frage den folgenden §.

[2]) Siehe Suar. l. c. cap. 15, Nr. 4—17, wo diese und ähnliche Argumente mit größerer Ausführlichkeit erörtert werden. — Um die bekämpfte Lehransicht unsrer Beweisführung gegenüber aufrecht zu erhalten, argumentirte man mit besonderer Vorliebe folgender Maßen: Wenn zum selbigen Effekt mehre causae proximae et propriae etiam invicem ordinatae concurriren, so muß nothwendig in der Wirkung jeder causa eine ratio peculiaris entsprechen, nicht so, als wenn ein Theil der Entität von dem einen, ein andrer von dem andren Princip herrührte, — denn der Effekt (unicus et individuus der Sache nach) wird von beiden causae in ungetheilter Einheit gesetzt —, sondern insofern die Wirkung von dieser species und ratio ist, weil sie von dieser, von einer andren ratio, weil sie von jener causa herrührt. Findet sich demnach im Effekt keine neue ratio, die eine besondre causa voraussetzt, so erscheint es überflüssig, eine Mehrheit von causae als wirkenden Principien anzunehmen. Wenn nun in der Visio beatifica die göttliche Essenz die Stelle der species vertritt und daher das eigentliche nächstwirkende Princip des Schauaktes ist, so erscheint das einheitliche Zusammenwirken von göttlicher Substanz und creatürlichem Geist als vollkommen genügender Erklärungsgrund für alle Be-

Die Auffassung des lumen gloriae als einer übernatürlichen Qualität des seligen Geistes, welche nicht nur dessen Erkenntnißkraft erhebe, sondern zugleich auch das Schauobjekt für denselben actu erkennbar mache, muß im Gleichen als unstatthaft verlassen werden. Abgesehen davon, daß diese Ansicht ohne Bedürfniß ein creatürliches Erkenntnißbild Gottes aufstellt, begeht sie den Irrthum, in einer einzigen Qualität zwei wesentlich verschiedene Funktionen zu verbinden. Da bei jedem creatürlichen Wissen der auf Seite der Erkenntnißpotenz geforderte habitus von der befruchtenden species gänzlich verschieden ist, so müßte man (im Falle der Negirung der göttlichen Substanz als Erkenntnißform) eine doppelte qualitas creata für den Schauakt annehmen; ja, man könnte folgern, daß der mit dem lumen gloriae ausgestattete Geist, weil mehre geschaffene Dinge zum Objekt habend, zum Erkenntnißakt jedes einzelnen durch ein besondres intellektuelles Bild müsse determinirt werden. —

Die Ansicht, wonach das lumen gloriae nur eine Bedingung für den Verstand sein soll (conditio ex parte potentiae), ohne Prinzip der Visio zu werden, ist unverständlich. Denn, wo immer für ein natürliches Agens eine übernatürliche qualitas erfordert wird,

---

ziehungen, welche wir in dem betr. übernatürlichen Akte entdecken können, und es bleibt für das Glorienlicht kein Raum mehr übrig. Denn die Visio involvirt nur eine 3fache ratio: insofern sie cognitio oder intellectio ist, geht sie vom Verstande aus; daß sie intellectio *talis* objecti ist, bewirkt die göttliche Essenz, indem sie das Erkenntnißvermögen des Seligen modificirt und auf das bestimmte Objekt determinirt; und auch die Erklärung der dritten ratio, der ratio claritatis (d. i. des des Quidditativseins der Erkenntniß) soll in der Verbindung mit dem göttlichem Wesen gefunden werden, weil letzteres eben das bestimmte intellektuelle Bild, das seiner Natur nach zur wesenhaften Anschauung führt, vertritt. cfr. Vasqu. disp. 43, cap. 5, Nr. 18 u. ff. —. Diesem Bedenken gegenüber spricht sich Suarez (l. c. Nr. 14—16) dahin aus, es könne auch aus der Visio selbst, als dem Effekt das Bedürfniß des lumen gloriae erschlossen werden, und zwar schon deßhalb, weil sie ein schlechthin übernatürlicher Akt ist, zu dessen Elicirung die Potenz zu erheben weder in der Macht, noch in der Bestimmung der species liegt. Dazu kommt, daß der Geist auch die claritas visionis nur aus dem Glorienlichte schöpfen kann, wie denn der fragl. Akt schon als Visio dasselbe erheischt, während die species das Schauen nur zum Schauen Gottes macht.

nach deren Setzung ein bestimmter Effekt eintritt und nach deren Beseitigung er aufhört, haben wir allen Grund, jene Qualität als wirksames Prinzip der betreffenden Thätigkeit zu denken.

II.

Unsre vorausgegangene Untersuchung über das Wesen des lumen gloriae und die demselben zuzuerkennende Funktion hat bereits die Gründe nahegelegt, welche für die Bezeichnung desselben als einer dem Geiste inhärirenden Qualität, als eines habitus infusus maßgebend sind. Wir können uns daher bei der Behandlung der Habitualität des Glorienlichtes kurz fassen.

Die Analogie der übrigen virtutes infusae weist uns auch hier den Weg. Nach der einmal bestehenden Ordnung wirkt nämlich Gott mit einer Potenz zu einem ihr natürliches Vermögen übersteigenden Akt nicht mit, ohne sie vorher durch eine habituale Form zu perficiren und zur Hervorbringung des fraglichen Aktes geeignet zu machen, und es ist kein Grund erfindlich, weßhalb gerade rücksichtlich der seligen Anschauung dieses Gesetz eine Ausnahme erleiden sollte. Denn, wenn der schauende Geist connaturaliter als causa secunda operiren soll, so erscheint die Annahme einer forma permanens, zumal mit Rücksicht auf die Continuität der Anschauung im höchsten Maße begründet. Daher war denn auch die Nothwendigkeit des lumen gloriae als einer qualitas inhaerens für fast alle mittelalterlichen Theologen eine unbezweifelbare Thatsache, mochten auch die Ansichten über seine Zweckbestimmung verschieden sein [1]).

---

[1]) Petavius (tom. I. lib. VII, Nr. 4.) weicht von der sententia communissima theologorum ab, und steht seine Ansicht ganz vereinzelt da. Für ihn ist das lumen gloriae kein an die Creatur verliehener übernatürlicher habitus, keine geschaffene Kraft, sondern ein objektiv in Gott Ruhendes, resp. die göttliche Lichtnatur selbst, ein Ausstrahlen übernatürlichen Lichtes in die endliche Intelligenz. Petavius spricht sich a. a. O. folgender Maßen darüber aus: „Immo vero si ex iis, quae (scholae) palam et aperte significarunt, conjecturam de eo facere volumus, cujusmodi lumen illud sit, magis erit, ut ad objectam intelligentiae ac visioni rem illud referamus, quam ad efficientem visionis potentiam: quemadmodum externa lux illa, qua illustrata corpora cernuntur oculis

Anders verhält es sich mit der Frage, ob der habitus des Glorienlichtes für die Anschauung *absolute* unerläßlich sei. Die schlechthinige Unmöglichkeit des Schauaktes ohne diese qualitas supernaturalis wagen wir nicht zu behaupten. Denn es läßt sich nicht leugnen, daß Gott den habitus luminis gloriae durch einen besondren übernatürlichen Concurs suppliren kann. Dieses Supplement oder Surrogat könnte in einer andren geschaffenen Form bestehen, die, wenngleich ihrer Natur nach nicht dauernd und habituell, dennoch, von Gott erhalten, beständig actu im Verstande verbliebe, und hinsichtlich ihrer Wirkung Dasselbe leistete, was der habitus luminis [1]);

---

corporis, ad subjecta visui colorata potius corpora, quam ad videndi sensum pertinet, et in objecti, ut loqui solent, censu apparatuque numeratur, non ipsius videndi facultatis. Etenim beatam illam lucem fere ipsum esse Deum interpretantur, partim diserte, partim haud obscura significatione, dum istam ipsam videri lumen a beatis asserunt. Ut hanc instar esse illius appareat, quod εἶδος nominat Aristoteles, Latini speciem intelligibilem, quam rei objectae cognitaeque vicariam esse tradit ille". (Arist. l. III., de An. c. 8, text 38). Gott selbst aber, d. i. jenes Licht vertrete die Stelle der species, und jene claritas Dei, wovon die Alten reden, sei die Natur Gottes, oder wenn sie sagen, sie sei etwas von Gott in die Seligen Ausgegossenes, Derivirtes, so verstehen sie darunter mehr das Objekt selbst oder sein Erkenntnißbild, als einen geschaffenen übernatürlichen habitus u. s. w. —. Die Verwandtschaft dieser Auffassung mit der des Vasquez, insofern beide ein lumen gloriae in der von uns gewollten Bedeutung negiren und selbiges im Sinne einer übernatürlichen species (scil. impressa) verstehen zu können glauben, leuchtet ein. Der Versuch des Petavius, seine deßfallsige Lehre als sententia communis der Väter zu erweisen, muß jedenfalls als erfolglos bezeichnet werden. Mögen immerhin einige Stellen bei Dionysius, dem Areopagiten, Origines, Plotinus, Epiphanius, Augustinus u. s. w. eine derartige Deutung zulassen; wir glauben den Sinn derselben richtiger zu treffen, wenn wir annehmen, die betr. Väter haben nur die Unmittelbarkeit der seligen Gotteserkenntniß auszusprechen oder auch die göttliche Lichtnatur als die intelligible Form des schauenden Geistes zu lehren beabsichtigt. Es ist aber überhaupt ebenso unberechtigt als unnütz, Aeußerungen aus einer Zeit, wo man sich mit einer mehr populären Darstellung des Geheimnisses begnügte und das Dogma der Visio beatifica noch nicht in ein streng wissenschaftliches System gebracht war, der mittelalterlichen Terminologie anzupassen oder nach Maßgabe derselben zu beurtheilen.

[1]) Man könnte vielleicht um so mehr geneigt sein, das lumen gloriae als eine zwar stetige, aber doch aktuelle Gnadengabe zu fassen, weil daraus ein nicht

oder aber es könnte Gott ohne eine solche Form durch seine Allmacht mit dem bloß natürlichen Verstande die Visio hervorbringen, versteht sich jedoch so, daß auch hier der supernaturale Schauakt keineswegs das Produkt des creatürlichen Geistes in seinem Fürsichsein wäre, vielmehr als das Resultat eines zu gemeinsamer Thätigkeit sich vereinigenden Wirkens von Gott und Intellekt erschiene [1]). Wir haben uns im letzteren Falle vor einer doppelten Klippe sorgsam zu hüten, daß wir nämlich einerseits der göttlichen Allmacht nicht die ausschließliche Efficienz der Visio vindiciren und das Verhalten des creatürlichen Erkenntnißvermögens als ein rein passives darstellen, sodann andrerseits, daß wir auch die Concurrenz des letzteren nicht über Gebühr betonen. Denn wenn es auch wahr ist, daß Gott jene Entität, welche die Anschauung ist, ohne lumen gloriae und ohne unsren Verstand produciren kann, so wird doch der Geist nie und nimmer durch jene Entität das göttliche Wesen schauen, wenn er nicht selbst zu ihrer Bewirkung concurrirt hat; diese Concurrenz ist aber ihrer Möglichkeit nach von seiner übernatürlichen Elevation bedingt [2]). —

Es hat nicht an einzelnen extremen Thomisten gefehlt, welche die Möglichkeit der in Rede stehenden Supplirung des Glorienlichtes in Zweifel zogen. Ausgehend von der Wahrheit, daß Niemand Gott schauen kann, wenn er nicht selbst die Visio bewirkt, glaubten sie, diese Bewirkung sei nicht denkbar, wenn der Geist nicht ein principium agendi aufnehme, und dieses bestehe eben im lumen gloriae; ohne es könne unser Verstand höchstens instrumentaliter jenen Akt setzen, was aber zu einem Lebensakt nicht wohl genüge. Allein das Glorienlicht ist ja auch faktisch nicht principium totale der Visio und der Schauakt schöpft seine Vitalität nicht aus dem Concurs der supernaturalen

---

unbedeutendes Moment zu Gunsten der theologischen Lehrmeinung, daß Christus als Viator nur vorübergehend der Visio coelestis theilhaft gewesen sei, abgeleitet werden kann; denn die Ansicht, wonach Christus ununterbrochen während der ganzen Dauer seines irdischen Lebens die selige Anschauung gekostet hat, kann aus den allertriftigsten theologischen sowohl als philosophischen Gründen beanstandet werden.

[1]) Gregor v. Val., l. c., punct. 3.

[2]) Ferrariensis super cap. 54, am Ende.

Beihülfe, sondern aus dem Influx des Geistes; aber dieser Einfluß wird vom Geiste gesetzt, als von einem instrumentum vitale divina virtute elevatum, wobei die Vitalität des Aktes ungefährdet bleibt.

Demgemäß hält Suarez[1]) mit den besten Theologen der thomistischen Schule dafür, de potentia absoluta sei das Glorienlicht nicht erforderlich. Und in der That ist ein innerer Widerspruch in dieser Behauptung nicht erweisbar. Denn nur in dem Falle kann die Ursächlichkeit einer causa secunda durch Gott nicht ergänzt werden, wenn dieselbe als causa *formalis* auftritt, was aber bezüglich des lumen gloriae nicht statthat; bewirkt dasselbe ja keineswegs als causa formalis durch Informirung der Potenz den Schauakt, sondern als causa efficiens, indem es die dem Verstande abgehende Efficienz ergänzt. Ebensowohl, als es in der Macht Gottes liegt, dem formaliter kalten Wasser (ratione potentiae obedientialis) die Fähigkeit des Erwärmens mitzutheilen, ohne es durch das Feuer informirt werden zu lassen, kann auch die Wirksamkeit des habitus luminis gloriae durch unmittelbar göttliche Dazwischenkunft ersetzt werden[2]).

Wenngleich also die Annahme, wonach die Anschauung ohne die inhärirende Form des lumen gloriae in Vollzug gesetzt werden kann, nicht einen Widerspruch in sich trägt, so scheint sie doch der Vollkommenheit der seligen Gotteserkenntniß Eintrag zu thuen, weil sich schwerlich denken läßt, wie der Verstand, baar jedweder supernaturalen Form, in actu primo des Erkennens die genügende Proportion zu seinem Objekte besitzen soll.

---

[1]) Cf. l. c., cap. 16.

[2]) Die Theologen verweisen zur Erhärtung ihrer deßfallsigen Argumente auf die Wahrheit hin, daß faktisch bisweilen übernatürliche Glaubens- und Liebesakte und regelmäßig die Dispositionsakte auf die Rechtfertigungsgnade ohne Vorhandensein eines habitus infusus durch blos aktuellen Beistand ponirt werden. Auf die Frage aber, weßhalb Solches nicht auch bezüglich der Visio beatifica stattfinde, antwortet Suarez l. c., hienieden sei ein Fortschreiten vom Unvollkommnen zum Vollkommnen, und müsse daher der Mensch auf den Empfang der übernatürlichen habitus disponirt werden; in statu patriae werde der Mensch als durch Gnade und Verdienst disponirt vorausgesetzt, und daher nicht durch den übernatürlichen Schauakt selbst zur Aufnahme des Lichtes disponirt, setze vielmehr den Akt der wesenhaften Gotteserkenntniß von vornherein connaturali et perfecto modo.

III.

Die Frage nach der Connaturalität des *lumen gloriae* hat zwar durch die obige [1]) Erörterung der schlechthinigen Uebernatürlichkeit der Visio beatifica bereits eine indirekte Lösung gefunden; die Wichtigkeit der Sache scheint es aber zu fordern, daß wir, wenigstens in gedrängter Kürze, an dieser Stelle die direkten Beweismomente angeben, welche zur Klarstellung unsrer Frage dienlich sind. Schon die einfache Erwägung, daß das lumen gloriae als Gnadengabe göttliches Sein verleiht, welches von Natur aus nur Demjenigen eignen kann, dessen Wesen göttlich ist, schließt die Möglichkeit einer Creatur, zu deren Essenz das Glorienlicht gehörte, mit Nothwendigkeit aus. Von welcher Seite auch immer die Funktion des fraglichen Lichtes betrachtet werden mag, dieser Beweis bleibt unangreifbar. Indem der hl. Thomas von der Voraussetzung ausgeht, das lumen gloriae disponire den Geist zur Aufnahme des Schauobjekts, argumentirt er: wie die Disposition auf die Form des Feuers nur demjenigen Wesen natürlich sein könne, welches von Natur Träger dieser Form sei, so könne auch die Disposition auf die göttliche Form nur dem Inhaber der göttlichen Natur naturaliter eigen sein, und zieht daraus mit Recht den Schluß, eine Creatur, bei welcher das Glorienlicht zum Wesen gehörig sei, müsse als Gott gedacht werden [2]). Diese Consequenz ist so evident, daß es unerklärlich erscheint, wie selbst Gregor von Valentia [3]) sich zu der Concession konnte verleiten lassen, de potentia absoluta sei eine endliche Substanz denkbar, welcher das lumen gloriae oder ein andres zum Schauen befähigendes Prinzip von Natur aus inhärire. Man sucht diese Annahme durch die Bemerkung zu stützen, weil das gemeiniglich geforderte lumen gloriae keine unendliche Entität sei, so werde ein Wesen von der fraglichen

---

[1]) I. Cap., §. 2.

[2]) I. qu. 12, a. 5 ad 3: „Dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis, nisi habenti formam ignis. Unde lumen gloriae non potest esse naturale creaturae, nisi creatura esset naturae divinae, quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis.“

[3]) L. c.

Vollkommenheit noch nicht eo ipso als unendlich gedacht; auch das angegebene thomistische Argument weise darin keinen inneren Widerspruch nach; denn wohl könne die Disposition zum Besitz einer Form ihrem natürlichen Sein nach (ad formam naturaliter et in esse rei) nur dem die betreffende Form von Natur besitzenden Wesen natürlich eigen sein, dieser Satz gelte aber darum noch nicht unbedingt von der Disposition zur Aufnahme einer fremden Form ihrem bloß intelligiblen und intentionalen Sein nach, nach welch' letzterem allein die göttliche Substanz in der Visio beatifica könne mitgetheilt werden. Allein Gregor selbst hat gefühlt, daß wegen der nothwendigen Proportionalität zwischen dem natürlichen und intentionalen Sein einer Form das thomistische Axiom auch auf die letztere Art der Formverleihung Anwendung finde. Was aber die erstere Bemerkung betrifft, so beruht das darin enthaltene vermeintliche Gegenargument auf einer durchaus unrichtigen Auffassung. Denn nicht eine geträumte Unendlichkeit bildet den formalen Grund für die schlechthinige Uebernatürlichkeit des Glorienlichtes, wie der Gnade überhaupt, sondern vielmehr die specifische Beziehung, in welcher das lumen gloriae, resp. das durch selbiges gewirkte Produkt zur göttlichen Wesenheit steht. Das lumen gloriae vermittelt für den Verstand eine geradezu göttliche Wirkungsweise, indem es ihn die ungeschaffene Substanz quidditativ und unmittelbar erkennen macht; denn wenn auch das Erkennen des seligen Geistes der intellektiven Thätigkeit Gottes nicht absolut identisch ist, so muß es doch als der letzteren im höchsten Maße verwandt und analog gedacht werden, und da ein Schauen der unendlichen Essenz nur den göttlichen Personen als den Trägern derselben eigen ist, so kann eine Creatur nur auf Grund der Mittheilung jener göttlichen Erkenntnißweise zur Visio erhoben werden; aber eben diesem Zwecke zu dienen ist ja das lumen gloriae bestimmt. So wenig nun ein Geschöpf, mag es als existirend oder als existenzfähig gedacht werden, eine göttliche Proprietät als zu seiner Natur gehörig besitzen kann, ebenso unmöglich ist ein creatürliches Wesen, welches das lumen gloriae oder ein analoges Gnadengeschenk als Prinzip seiner natürlichen Erkenntnißoperation in sich trüge.

Allerdings ist der modus der connaturalen Thätigkeit

einer Creatur nach der connaturalen Seinsweise ihrer Potenz (resp. ihrer Wesenheit, in der letztere gründet) zu bemessen; aber der modus ihrer übernatürlichen Thätigkeit wird nicht in allweg durch den Seinsmodus des dazu befähigenden höheren Lichtes, sondern vorzugsweise durch die göttliche Wesenheit selbst, welche die eigentliche Wurzel einer solchen Thätigkeit ist, normirt. Ersteres wäre nur dann der Fall, wenn der vom lumen gloriae erhobene Verstand als Organ einer geschaffenen Wesenheit wirken würde; da aber das Glorienlicht als instrumentum Dei im Schauproceß wirkt, so kann die absolute Supernaturalität desselben, eben so wenig wie die ihres Produktes, der Visio selbst, trotz der Endlichkeit beider, einem Zweifel unterliegen. Daher bleibt der Satz, daß ein Wesen, welches das lumen gloriae als ein donum naturale ac debitum besäße, eine supernaturale, in derselben Ordnung mit Gott stehende Substanz sein müßte, in seiner vollen Wahrheit bestehen. Gerade der Umstand, daß nur einer accidentellen Form der Creatur, als deren übernatürlicher Perficirung, die ratio supernaturalis zukommen kann, ist ein Beweisgrund für die Uebernatürlichkeit des betreffenden Accidenz: die Accidentalität des lumen gloriae ein stringentes Argument für seine Supernaturalität. Gleichwie es nämlich undenkbar ist, daß eine der Menschennatur connaturale und aus ihrem Wesen herfließende Denkkraft einer andren Substanz von außen her als Accidenz verliehen werde, bleibt es auch unerklärlich, warum das Glorienlicht den Character eines accidens adventitium habe, wenn es zur natürlichen Proprietät einer geschöpflichen Substanz werden kann. Es ließe sich nicht mit der Vollkommenheit der Werke Gottes vereinen, daß jene Proprietät, wie Suarez bemerkt, stets in extraneo supposito und niemals in proprio (scil. supposito) wäre [1]).

---

[1]) Diesen Beweis sucht Suarez inst. metaph. disp. 30, sect. 11, Nr. 42 noch weiter auszubeuten: „Fingatur etenim substantia, cui connaturale sit hoc lumen gloriae: aut in illa substantia hoc lumen est verus intellectus et integra facultas proxima intelligendi et hoc repugnat huic lumini, alias non magis posset noster intellectus formari tali lumine, quam aliquo intellectu

Außerdem macht man noch darauf aufmerksam, daß, im Falle das lumen gloriae irgend einem endlichen Wesen als natürliche Mitgift vindicirt werde, demselben Wesen eben damit vollkommne Selbstbeseligung und natürliche Sündenlosigkeit resp. Unsündlichkeit zuzuerkennen sei, was mit dem Begriffe des contingenten Wesens unvereinbar ist. Denn alles Endliche ist, weil geschaffen, der Veränderung und dem Wechsel unterworfen, welche die Sündenfähigkeit involviren, und eben deßhalb ist jedes Geschöpf der Gnade bedürftig, um von Sünden frei zur Gotteskindschaft angenommen und des himmlischen Erbtheils theilhaftig zu werden.

§ 6.

Das Verhalten des creatürlichen Geistes zum Schauakt: Die Visio ein selbsteigener Lebensakt unsres Verstandes.

Von entscheidender Bedeutung in der Lehre von der Visio beatifica überhaupt und insbesondere bezüglich der Frage nach dem Zwecke und den Leistungen des lumen gloriae ist die Frage nach der Betheiligung unsres Verstandes an dem übernatürlichen Akte der wesenhaften Gotteserkenntniß. Ist die Erkenntnißpotenz des seligen Geistes in Wahrheit causa proxima der Visio und als solche den supernaturalen Erkenntnißakt producirend, oder wird die Anschauung ausschließlich durch Gott in Vollzug gesetzt, so daß dem Verstande jede effektive Mitwirkung abzusprechen ist, und dieser in der Visio als

---

angelico. Vel illud lumen in tali substantia non esset intellectus ejus, et sic necessario supponeret alium intellectum in tali substantia, cumque alias supponatur, hoc lumen esse connaturale illi substantiae, necessarium esset, talem intellectum esse illius superioris ordinis, cujus nunc censetur esse hoc lumen; nam propterea nunc non est connaturale intellectibus de facto creatis, quia illi pertinent ad inferiorem ordinem, ergo, ut esset proportio et connaturalitas, oporteret, intellectum illum esse in ordine superiori. At hoc posito, non indigeret talis intellectus superaddito lumine a se distincto, quod compleat potestatem ejus; omnis enim intellectus in suo ordine et gradu est sufficiens principium in ratione facultatis intellectivae omnium actuum sibi connaturalium, nec indiget lumine superaddito, nisi quando elevatur ad actus supernaturales.“

rein passive und receptive Potenz erscheint? Kurz, ist die *Visio* ein vitaler Akt des Seligen, oder nicht?

Es leuchtet von vornherein ein, daß die Lösung dieser Frage nach der einen oder andren Seite für die Funktion des Glorienlichtes maßgebend ist, ja, daß hier der Angelpunkt ruht, von welchem die meisten unter den endlosen Controversen, welche in der mittelalterlichen Theologie über die Requisite zur Visio, über Wesen und Stellung des lumen gloriae im Schauproceß u. s. w. zu Tage traten, ihren Ausgangspunkt nehmen. Alle Diejenigen, welche die Visio dem Verstande durch Gott eingegossen sein lassen, in welcher Weise auch immer, können höchstens von einer übernatürlichen Disponirung behufs Aufnahme derselben reden, müssen aber consequenter Maßen die Auffassung des lumen gloriae als einer zu übernatürlicher Lebensthätigkeit erhebenden und befähigenden Kraft als ungerechtfertigt zurückweisen.

Es bildeten sich über unsre Frage im Zeitalter der Scholastik eine Reihe von Meinungen aus, welche vielfach nur zu geeignet waren, das Wesen der Visio beatifica zu alteriren und die Erhabenheit unsrer ewigen Bestimmung zu verkümmern. Wir führen nur die wichtigsten derselben an. Heinrich von Gent, einer der gelehrtesten und berühmtesten Vertreter der Pariser Universität im 13. Jahrhundert trat mit der Lehre auf, die Visio, zu der wir berufen, sei im metaphorischen Sinne zu fassen und nichts weiter, als ein illapsus, ein Hineinsenken der Gottheit in den Geist des Seligen, etwa, wie das glühende Eisen vom Feuer, oder ein durchsichtiger Körper vom Lichte durchdrungen oder durchleuchtet wird. Jede aktive Concurrenz unsres Geistes zur Visio ist selbstverständlich hiebei ausgeschlossen.

Andre Theologen hielten die Visio für ein Ungeschaffenes, actio increata, stellten sich aber im Unterschiede von den Vertretern der ersten Lehrmeinung die Sache so vor, als ob das göttliche Wesen in den Geist des Seligen eintrete, um an dessen Stelle durch den endlichen Verstand als ein todtes, passives Instrument die Anschauung zu bewirken. Duns Scotus und mit ihm Ockam, Durandus, Richardus de Mediavilla, Paludanus ꝛc. betrachteten zwar die Visio als ein Endliches, Geschaffenes, ließen dieselbe aber durch Gott dem Verstande eingegossen werden und letzteren durch jene infor-

mirt die göttliche Subſtanz ſchauen. Ausgehend von dem Gedanken, das endliche Erkenntnißvermögen ſei durch ſich ſelbſt der göttlichen Anſchauung fähig in Weiſe einer receptiven Potenz, nahm man keinen Anſtand, ſogar jedwede vorgängige Dispoſition durch eine übernatürliche qualitas in Zweifel zu ziehen.

Es iſt klar, daß auch nach dieſen Auffaſſungen ſelbſt eine inſtrumentale Urſächlichkeit der Creatur bezüglich des Schauens in Frage geſtellt, und viel weniger noch der Begriff der Seligkeit als Lebensthätigkeit des ſeligen Geiſtes gewahrt wird. Wir adoptiren daher mit Suarez[1]) die vom hl. Thomas[2]) und der unendlichen Mehrzahl der Theologen vertretene Anſicht, welche wir für allein zuläſſig und durch den Begriff des ewigen Lebens ſelbſt geboten erachten: Der Selige bewirkt durch ſeinen Verſtand die ſelige Anſchauung.

Daß zuvörderſt die betr. Ausdrücke der hl. Schrift nur in dieſem Sinne erklärt werden können, iſt evident. Der bloße Umſtand, daß die Offenbarungsurkunde an tauſend Stellen unſre Seligkeit als ein Leben bezeichnet, welches in einem Erkennen Gottes ſich vollzieht[3]), reicht hin, um ſich darüber klar zu werden. Wenn für uns im Jenſeits ein Gut hinterlegt iſt, durch das wir leben, ſo muß unſre dereinſtige Seligkeit eine Entfaltung der creatürlichen Lebensthätigkeit ſein; denn nicht Dasjenige lebt, was bei paſſivem Verhalten bewegt wird, ſondern, was ſich durch freie Selbſtthätigkeit von innen heraus bewegt, und das um ſo mehr, da unſre Seligkeit in einem Leben beſteht, welches uns als die vollendetſte Theilnahme am abſoluten Leben der Gottheit durch die höchſten und lauterſten Lebensakte unwandelbar ewiger Erkenntniß und Liebe geſchildert wird.

---

[1]) De Deo uno et trino, l. II., cap. 10, Nr. 5—14.

[2]) I. qu. 12. I., II., qu. 3, a. 2, 3, 4. Daß der hl. Thomas dieſer Anſicht huldigt, kann um ſo weniger angezweifelt werden, als er namentlich im dritten Buche ſeiner Summa ctr. gent. in den ſtärkſten Ausdrücken betont, daß unſer Endziel nur in einer geiſtigen Thätigkeit — operatio intellectus — beſtehen könne.

[3]) Joh. 17, 3: „Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti, Jesum Christum.“

Weder ein bloßes Durchdrungenwerden der Creatur durch die ungeschaffene göttliche Lichtnatur, noch die bloße Communicirung göttlicher Thätigkeit kann bei diesem biblischen und kirchlichen Sprachgebrauche als zu Recht bestehend erkannt werden, man müßte denn den Ausdruck „vita aeterna“ im uneigentlichen Sinne verstanden wissen wollen. Die etwaige Begründung dieses Bedenkens: es könne im Sinne der Offenbarung die Seligkeit nicht als eigentliches Leben gedacht werden, indem ja dann die Visio ein endliches, weil von der Creatur gesetztes Gut sein würde, während sie doch im Besitze eines unendlichen, ungeschaffenen Gutes bestehen soll, beruht auf einer falschen Vorstellung. Allerdings bildet die von unsrem Geiste zu entfaltende übernatürliche Thätigkeit unsre formale Seligkeit; diese aber ist und kann so wenig unendlich sein, als die Creatur selbst; damit würde ja auch das Fundament für eine Verschiedenheit in der Beseligung der Einzelnen entzogen werden. Es genügt vollkommen, wenn die objektive Seligkeit, um uns so auszudrücken, d. h. das Objekt, welches wir geistig erfassen, ein unendliches Gut ist. —

Weit entfernt, daß die obigen Auffassungen im Interesse der größeren Vollkommenheit und Erhabenheit unsres Endziels annehmbar erschienen, wird durch sie die Bestimmung der vernünftigen Wesen ihrer ganzen wundersamen Größe entkleidet. Auch wir halten dafür, daß die göttliche Substanz selbst in ihrer Unendlichkeit uns innigst gegenwärtig werde, sich uns vermähle, einverleibe und zu göttlicher Würde erhebe, so daß wir, wie der Krystall von der Sonne, vom Lichtmeer der göttlichen Herrlichkeit durchleuchtet und durchgöttlicht das vollendete Bild des Absoluten in uns darstellen[1]); aber wahrlich nicht, um in geistiger Erschlaffung und Ohnmacht dieses Gutes der göttlichen Selbstmittheilung unbewußt zu bleiben, sondern um es durch eigenen Erkenntnißakt formaliter zu besitzen. Darin besteht ja überhaupt die Erhabenheit der göttlichen Gnadenwirkungen, daß durch sie unsre endliche Natur über sich selbst hinausgehoben und befähigt wird, aus

[1]) Catech. rom. p. I., cap. XIII., qu. VI.: „Qui illo fruuntur, quamvis propriam substantiam retineant, admirabilem tamen quandam et prope divinam formam induunt, ut dii potius quam homines videantur.“

sich selbst heraus Akte zu setzen, die an sich nur dem Inhaber der göttlichen Natur eigen sind.

Ist die Visio beatifica ein eigentlicher Lebensakt, dann muß der Verstand des Seligen als deren bewirkende Ursache statuirt werden. Denn, wie Suarez[1]) erklärt, liegt es im Begriffe jedes vitalen Aktes, von einem innerlichen, wirksam thätigen Princip gesetzt zu werden; ein solches Lebensprincip ist als principium radicale seu principale die vernünftige Seele, als principium proximum deren Potenz, insoweit ihr zum betr. Akte die erforderliche Proportion eignet, wie Solches beim Verstande bezüglich der Visio zutrifft.

Das sothane Wesen des Lebensaktes hat aber sein Fundament im eigentlichen Begriff des Lebens selbst; unterscheidet sich ja gerade dadurch specifisch das Belebte vom Nichtbelebten, daß Ersteres Träger eines eigenen Princips seiner Akte ist, in dessen Gebrauch seine höchste Vollendung besteht.

Es mag immerhin die Möglichkeit concedirt werden, daß die göttliche Allmacht den zum Lebensakt erforderlichen Concurs der vitalen Potenz supplire[2]); aber jedenfalls steht fest, daß die effektive Con-

---

[1]) L. c. Nr. 5: „Fundamentum unicum vel praecipuum est, quia de ratione actus vitalis est, ut effective procedat a principio intrinseco vitali, hujusmodi autem principium radicale, seu principale est anima, proximum autem potentia ipsius animae tali actui proportionata, qualis est intellectus respectu visionis. Assumptum constat inductione in omnibus actibus vitae, et fundamentum habet in propria ratione vitae, nam in hoc primo distinguitur vivens a non vivente, quod habet in se proprium et intrinsecum principium sui actus, in cujus usu et exercitio consistit ultima perfectio viventis. Et ideo dicunt theologi praecipui et philosophi, beatitudinem, quae esse debet ultima perfectio, consistere in operatione elicita ab ipso beato. Item ob hanc causam in sacra scriptura talis visio vocatur vita, quia re vera consistit in proprio ac perfecto actu vitae."

[2]) Mehre Theologen, unter ihnen Gregor v. Val., erachten einigen Thomisten gegenüber die Ansicht für statthaft, der Selige könne möglicher Weise Gott wahrhaft anschauen durch eine nicht von ihm selbst gesetzte Operation. Denn da der Verstand, so bemerkt Gregor, proprie und formaliter nicht dadurch schaut, daß er selbst thätig ist, sondern weil seine Thätigkeit zum Objekte allseitig im gehörigen Verhältniß steht, so scheint kein Widerspruch in der Annahme gelegen zu sein,

currenz des creatürlichen Vermögens der connaturale, naturgemäß zum Lebensakt gehörige modus ist. Und, was insbesondre den Erkenntnißakt betrifft, so haben schon die Coryphäen der alten Philosophie hervorgehoben, daß derselbe, weil immanent, von demselben Princip ausgehen müsse, in das er recipirt wurde. In der Visio beatifica wird also um so weniger die fragl. Supplirung durch göttliche Bewirkung statthaft sein, als sie nach dem Urtheile aller Theologen und der Natur der Seligkeit gemäß in höchst connaturaler Weise sich vollzieht. In der That scheint es fast einen Widerspruch zu involviren, wenn man annehmen wollte, ein in sich, seiner Natur nach vitaler Akt geschehe ohne Concurs des vitalen Princips. Denn, wenn auch die natürliche Dependenz des Aktes von seiner Potenz im Einzelfalle suspendirt und ein solcher Akt ohne aktive Beihülfe der Mittelursache (causa secunda) vielleicht gesetzt und durch göttliche Allmacht in seiner Entität erhalten werden kann, so wird doch seine Leistung nimmer die eines wahren Lebensaktes sein können ohne Mitwirkung dessen, in dem der fragliche Effekt gewirkt wird. Wie soll Jemand z. B. actu erkennen, ohne sich als lebendiges Wesen actu zu bethätigen, und wie kann er eine Lebensthätigkeit entfaltend gedacht werden bei rein receptivem Verhalten?

Wir dürfen und müssen noch weiter gehen. Die bloße Inanspruchnahme einer bewirkenden Ursächlichkeit für das creatürliche Erkenntnißvermögen in unbestimmter Allgemeinheit erscheint noch nicht genügend, um den Vollbegriff der seligen Anschauung als eines vitalen Aktes sicher zu stellen. Deßhalb bestimmen wir die Concurrenz des endlichen Verstandes näher dahin, daß derselbe zur Visio mitwirke *per suam entitatem*, durch seine eigene Erkenntnißnatur und somit einen unmittelbaren Einfluß auf den Schauakt gewinne. An dieser Stelle haben wir das Verhältniß unsres Geistes zum Licht der Glorie in's Auge zu fassen.

---

daß der Mensch durch eine von Gott allein gesetzte und in den im actus primus zum Objekt genugsam proportionirten Verstand gewisser Maßen hineingestellte Thätigkeit das göttliche Wesen schaue. Dist. I., qu. 12, punct. 3.

Weil der Schauakt erwiesener Maßen ein durchaus übernatürlicher ist, so sind wir von vornherein genöthigt, zur Bewirkung desselben eine göttliche Gnadenwirkung, das lumen gloriae zu fordern, auf Grund dessen die an sich unvermögende intellektive Potenz befähigt werde, als lebendiges agens die göttliche Essenz zu schauen Wie unser Verstand hienieden in statu viatoris durch das lumen fidei in Stand gesetzt wird, den assensus fidei zu leisten, so hat in statu termini das lumen gloriae die Bestimmung, zur Setzung des Schauaktes zu befähigen. Was auf Seiten des erkennenden Subjekts zu jeder Erkenntniß nothwendig erscheint, das soll eben hier unser Geist in Verbindung mit jenem Gnadenlicht leisten; nicht, als wenn lumen und Intellekt zwei partielle Agentien der Visio wären, sondern so, daß jenes Licht für den Seligen die ratio agendi bildet zu einem Akte, den er ohne es nicht eliciren kann.

Nach der Lehre des hl. Thomas[1]) wirkt das lumen gloriae in Bezug auf die göttliche Substanz in gewisser Beziehung Dasjenige, was bei andren Erkenntnißobjekten, die nicht an sich intelligibel sind, das Bild des Erkannten und das sie erleuchtende Licht leistet. Während nämlich das Erkenntnißbild sowohl den Verstand perficirt, als ihn mit seinem Objekte Eins macht, erfüllt das lumen gloriae die erste Funktion: es completirt und erhebt unser Erkenntnißvermögen auf jene Stufe der Vollkommenheit, wo es, ohne eines anderweitigen Bildes bedürftig zu sein, mit der unirten göttlichen Essenz als gemeinschaftliches Erkenntnißprodukt den Schauakt ponirt. Gleichwie aber beim natürlichen Erkennen unser Verstand nach der Informirung durch das natürliche Erkenntnißbild sich nicht rein passiv verhält, sondern zum geistigen Erfassen des im Bilde dargebotenen Objekts zu concurriren hat, so auch im übernatürlichen Schauproceß, wo das endliche Fassungsvermögen von der göttlichen Substanz befruchtet, durch Einwirkung höheren Lichtes seiner Unvollkommenheit entkleidet, zu einer Art göttlichen Erkennens erhoben wird. Daß die Visio der Substanz nach übernatürlich ist, kann keinen Grund abgeben für die Unmöglichkeit ihrer Bewirkung durch eine natürliche Potenz; denn auch der

[1]) Quodl. 7. a. 1.

Akt der Liebe ist ein schlechthin supernaturaler und doch belehrt uns das Tridentinum[1]), daß er vom Menschen selbst gesetzt werde, versteht sich unter göttlicher Beihülfe. Wir können nicht genugsam betonen, daß das lumen gloriae es ist, welches dem Seligen die aktive Kraft nach ihrer Totalität mittheilt, wie sich nothwendig ergiebt, wenn die Visio connaturali modo stattfinden soll, dürfen aber auch nicht vergessen, daß der Verstand nicht ausschließlich durch die übernatürliche Form des Glorienlichtes wirkt, sondern auch einen unmittelbaren Einfluß für sich in Anspruch nimmt. Im andren Falle verhielte sich derselbe zur Visio wie zu deren bewirkendem Princip, d. i. dem lumen gloriae nur materialiter, und der Begriff des Lebensaktes schiene nicht genugsam gewahrt. Beim Willensakte tritt dieses noch deutlicher hervor; denn offenbar kann ein Mensch nicht lieben, wenn er nicht unmittelbar mit seinem Willen sich gewisser Maßen determinirt und dem Liebesobjekt zustrebt, und eben deßhalb kann der Akt nicht ausschließlich vom eingegossenen habitus als dem wirkenden Princip ausgehen. Wollte man aber das lumen gloriae nicht nur als habitus infusus, sondern als neue übernatürliche Erkenntnißpotenz fassen, wodurch wir in vitaler Weise unmittelbar zur Elicirung des Schauaktes in Stand gesetzt würden, so müßte man sich zu einer Reihe unhaltbarer Consequenzen verstehen. Dann würde das fragl. Licht als integrale Erkenntnißpotenz nicht dem Erkenntnißvermögen, sondern der Seele selbst

---

[1]) Sess. VI, cap. 5: „Eidem gratiae libere assentiendo et *cooperando*, ita ut.... neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, ... neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit.“ — Etwas Andres ist die Frage, ob beim lumen gloriae eine Entfaltung creatürlicher Freithätigkeit, wie bei der Gnade stattfinde. Diese Frage ist zu verneinen; es fesselt und bestimmt vielmehr jenes Licht mit Nothwendigkeit den seligen Geist, und schaut dieser nothwendig so, nicht mehr und nicht weniger, als er durch das lumen gloriae befähigt wird. Es versteht sich aber von selbst, daß so wenig in der Visio einerseits eine Wahlfreiheit bestehen kann, andrerseits eben so sehr eine blinde Nothwendigkeit auszuschließen ist. Wie Gott sich selbst ewig erkennend und liebend den Sohn zeugt und mit dem Sohne den hl. Geist spirirt, radicaliter mit Nothwendigkeit, concomitanter mit Freiheit, so ist auch die Visio von dem Seligen gewollt, jedoch so, daß er nicht anders wollen kann.

infundirt werden, weil einmal eine Potenz nicht in einer andren aufgenommen wird, — zumal kein Grund vorliegt, da das lumen gloriae als einzig wirkender Faktor vorausgesetzt ist, — und weil zweitens das lumen als integra potentia *agendi* auch den immanenten Akt aufnehmen würde, nicht der Verstand, womit für den letzteren von selbst jede Mitwirkung beseitigt wäre. Die gleiche Consequenz wäre in Bezug auf den Liebesakt zu ziehen, und die Beseligung fände nicht mehr nach Erkenntniß und Willen statt. Würde aber die Visio dem lumen, resp. der Seele inhäriren, so wäre sie, weil ohne Einwirkung der Seele zu Stande gekommen, kein Lebensakt. Es scheint aber geradezu undenkbar, daß der Seele übernatürliche Potenzen eingegossen werden, welche für sich allein und ausschließlich die nächstwirkenden Principien des Erkennens und Liebens wären; denn wir dürfen annehmen, daß die Seele selbst als Wurzel unsres Vernunftlichtes auf alle Lebensakte nicht blos materialiter, sondern effective influirt, und eben deßhalb kann sie bei übernatürlichen Akten, zu deren Setzung sie durch übernatürliche Erhebung ihrer natürlichen Potenzen tüchtig gemacht wird, actu thätig sein.

Aber wie und wodurch wirkt der natürliche Verstand zum Schauakt? Indem wir durch Beantwortung dieser Frage die Concurrenz der natürlichen Potenz näher präcisiren, haben wir einer doppelten Klippe sorgsam auszuweichen. Es darf nämlich einerseits die Mitwirkung unsres intellektiven Vermögens nicht über Gebühr beschränkt werden, — sonst laufen wir Gefahr, den Begriff des Lebensaktes zu alteriren, andrerseits sind aber auch jener Mitwirkung bestimmte Grenzen zu setzen, — denn sonst gerathen wir mit der Supernaturalität der Visio in Conflikt. Wir sagen daher: Es scheint im Interesse der Vitalität jenes Erkenntnißaktes nicht statthaft zu sein, dem Verstande eine rein instrumentale Ursächlichkeit anzuweisen. Man hätte sich in diesem Falle die Sache so zu denken, daß durch das lumen gloriae als agens principale der Verstand bewegt und ad actum übergeführt würde, wie das Werkzeug von der Hand des Künstlers geführt wird, während doch in Wahrheit das Glorienlicht den Zweck hat, das creatürliche Erkenntnißvermögen zu stärken, damit es durch selbsteigene Thätigkeit den Lebensakt der Visio ponire. Wir sind um so weniger geneigt, den Verstand bloß als

instrumentum divinae virtutis zu denken, als bei dieser Ansicht das lumen gloriae seine Bedeutung verlieren und zwecklos erscheinen würde; ist ja doch offenbar der Verstand als bloßes Instrument in der Hand Gottes nicht einer bestimmten supernaturalen qualitas bedürftig.

Es kann aber auch unser intellektuelles Vermögen nicht durch seine natürliche Kraft, oder als principium quo principale zur Visio concurriren; denn die Natur als Natur ist unvermögend, auch nur eine partielle aktive Kraft zu einem quoad substantiam übernatürlichen Akte zu verleihen, sie ist nicht einmal einer natürlichen Inklination zum Schauen fähig.

Der Mensch bewirkt durch seinen Verstand die Visio, insofern diese ein Erkennen — cognitio —, nicht aber, insofern sie Seligkeit — beatitudo — ist. Indem man zu dieser Distinktion seine Zuflucht nahm, glaubte man der Vitalität sowohl als der Supernaturalität der seligen Anschauung gleichmäßig gerecht zu werden. Wir halten eine derartige Unterscheidung für unberechtigt. Denn wird die Visio vom Verstande gesetzt, insofern sie unter den Allgemeinbegriff von Erkennen fällt, so muß sie es auch werden, insofern das bewirkte Erkennen ein Schauen der göttlichen Substanz ist, weil die bewirkende Ursächlichkeit das Ding nach seiner singulären Seite, wie es faktisch an sich ist, nicht nach seinem abstrakten Sein zum Gegenstande hat. Zudem ist ja jener Erkenntnißakt auch als Visio ein vitaler und daher auch als solche auf eine lebendig wirkende Potenz zurückzuführen. Wenn aber die *Visio* als Akt der intuitiven Gotteserkenntniß vom Verstande elicirt wird, so muß der letztere auch als causa proxime efficiens der Beseligung gedacht werden. Da nämlich die Visio ihr Attribut, formale Seligkeit zu sein, aus ihrer Substanz und Entität schöpft, so wirkt der Mensch, indem er den Schauakt ponirt, eben damit seine Beseligung.

Allein darnach würde ja die Creatur sich in der Visio selbst den Lohn für ihre Verdienste spenden und sich selbst beseligen, und diese Consequenz läßt sich nicht mit der Wahrheit vereinigen, daß der Verdienende von einer außer ihm stehenden Person seinen Lohn empfängt. Indessen scheint es nicht geradezu im Begriffe des Lohnes gelegen zu sein, daß derselbe in keiner Weise vom Empfänger bewirkt werde; gehört

es ja eben zur Vollkommenheit desselben, in einem Lebensakte zu bestehen, zu dessen Setzung der zu Belohnende befähigt wird. Wir halten demgemäß dafür, daß der Begriff der seligen Anschauung als eines Lohnes genügend gewahrt sei, wenn ihre Verursachung *principaliter* vom belohnenden Gott herrührt, resp. seiner übernatürlichen Gnadenmittheilung vorzugsweise zufällt. Allerdings beatificirt auch dann noch der Mensch sich selbst, aber nicht formaliter und objective, in dem Sinne, als wäre er sich selbst genügende und principale Ursache seiner Seligkeit; er kann letztere vielmehr nur unter besondrer göttlicher Beihülfe effective und minus principaliter wirken, insofern er in sich die Form herstellt, durch die er beseligt wird, indem er auf Grund der ihm als Erkenntnißform mitgetheilten göttlichen Substanz mit seinem übernatürlich gestärkten Erkenntnißvermögen das geistige Bild — species expressa — erzeugt, wodurch die unmittelbare Anschauung als vollendeter Erkenntnißakt sich abschließt [1]).

Die Lösung unsrer Frage nach dem „Wie" und „Wodurch" der creatürlichen Bewirkung der seligen Anschauung ist in der theologischen Lehre von der *potentia obedientialis* gegeben. Wir verstehen darunter die mit der Schöpfung an die vernünftigen Wesen verliehene Beschaffenheit und Empfänglichkeit, übernatürliche Einwirkungen Gottes an sich zu erfahren und dergestalt zu übernatürlicher Thätigkeit erhoben zu werden. In dieser Empfänglichkeit der Natur für die Uebernatur liegt die Möglichkeit all' unsrer supernaturalen Heilsakte beschlossen. „Diesem (an sich) passiven Vermögen, schreibt von Schäzler [2]), entquillt, wenn es durch die göttliche Einwirkung berührt wird, ein Akt der Seele. Keine Creatur kann aus eigener Kraft oder als Hauptwirker etwas Uebernatürliches vollbringen, jedoch sie kann es als Werkzeug Gottes, bewegt durch die unerschaffene Kraft. Denn die potentia obedientiae der Creatur bringt es mit sich, daß, was

[1]) Darnach ist die Concurrenz der Creatur zur Visio beatifica eine vollkommnere, als jene, welche ihr hienieden bezüglich der Rechtfertigung und Heiligung eignet. Während wir droben unmittelbar die Form wirken, die uns formaliter beseligt, ist hier unsre creatürliche Wirksamkeit auf die Setzung der Disposition für die Rechfertigungsgnade beschränkt.

[2]) „Natur und Uebernatur" S. 96 u. 97.

immer ihrem Schöpfer beliebt, nicht bloß in seinen Geschöpfen, sondern auch durch dieselben, wenn er sie dazu tüchtig macht, geschehen könne. Noch mehr: Die übernatürliche Thätigkeit, welche der göttliche Einfluß der potentia passiva des creatürlichen Geistes entlockt, oder wozu der letztere durch seine übernatürliche Erhebung tüchtig wird, ist überdies ein Freiheitsakt. Denn durch die göttliche Einwirkung wird der geschaffene Geist dergestalt bewegt, daß er sich durch seinen freien Willen zugleich selbst bewegt."

Dieser Lehre zufolge sagen wir: Allerdings bildet in der Visio das lumen gloriae resp. Gott durch das lumen gloriae die tota ratio agendi für den Verstand, und ist dieser als instrumentum Dei zu betrachten. Denn da keine creatürliche Wesenheit principale oder radicale Ursache der seligen Anschauung sein kann, so muß nothwendig die göttliche Wesenheit als solche gedacht werden. Wie nun der natürliche Verstand bei jeder Erkenntniß als Werkzeug der Seele erscheint, welche durch ihren eignen influxus bei jeder intellektiven Thätigkeit als eigentliche und hauptsächlichste causa fungirt, so bezeichnen wir auch mit Recht das übernatürlich erhobene Erkenntnißvermögen als Instrument Gottes. Instrument aber wird der Verstand genannt, nicht als wenn er nicht mit eigner und entsprechender Kraft so wirkte, wie er wirkt, — denn in Wahrheit ist er so thätig und kann nach dieser Seite als causa proxima bezeichnet werden —, sondern weil seine Kraft eine subordinirte ist, welche sich der vorzüglicheren Mitwirkung Gottes unterordnet. Das lumen gloriae, wodurch Gott die Anschauung instrumentaliter bewirkt, ist nicht die allein thätige Kraft, auch der geschaffene Geist, welchem das lumen gloriae innewohnt, bringt seine Aktivität zur Geltung und muß sie zur Geltung bringen, wenn die Visio ein Lebensakt sein soll. Entfaltet wird sie vom Verstande allerdings durch seine Entität, nicht aber insofern er als natürliche, sondern insofern er als virtus obedientialis in's Auge gefaßt wird, denn die Thätigkeit wie deren Wirkung sind in ihrer Totalität supernatural. Unsre intellektive Potenz handelt daher als instrumentum Dei, weil Gott causa principalis, der Verstand causa subordinata der Visio ist. Gott bewirkt die Visio, aber mit und durch die natürliche Erkenntnißpotenz, mit und durch den aktuellen Concurs der

Seele, in der das intellektive Vermögen wurzelt; er bewirkt sie vermittelst des lumen gloriae, welches in unaussprechlich erhabener Weise als neues Princip der natürlichen Kraft eingesenkt und eingepfropft, den Defekt der letzteren supplirt und unsrer Erkenntnißpotenz die aktive und connaturale Kraft verleiht zur Bewirkung des Schauaktes [1]). Demgemäß wird also unser Erkenntnißvermögen keineswegs als willenloses Werkzeug bewegt, ist vielmehr im vollsten Sinne aktiv thätig, indem es auf Grund seiner durch das Glorienlicht zur Entfaltung gekommenen potentia obedientialis den Schauakt als eigenen Akt vitaliter elicirt.

§ 7.

Die Vereinigung des Erkenntnißobjekts mit dem erkennenden Subjekt: Gott die forma intelligibilis des seligen Geistes.

Die vorausgegangene Erörterung über das lumen gloriae hat uns mit den Requisiten bekannt gemacht, welche für den seligen Geist als Erkenntniß*subjekt* gefordert werden müssen, um den übernatürlichen Schauakt zu poniren. Wir haben uns daher nunmehr mit der Frage zu beschäftigen: wodurch und in wie weit hat sich das Erkenntniß*objekt* an der Visio beatifica zu betheiligen, worin besteht seine Mitwirkung zum Akt der wesenhaften Gotteserkenntniß?

Die gesammte Theologie beantwortet fast ausnahmslos diese Frage dahin: *Gott selbst verbindet sich seiner Wesenheit nach mit dem seligen Geiste, indem er unmittelbar seine Essenz*

[1]) Mit großer Schärfe behandelt diese Frage *Suarez*, inst. met., disp. XXX, sect. 11, Nr. 45, 46 ff.; cf. l. II., de attrib. neg. Dei, cap. 15, Nr. 27: „Efficientia luminis et intellectus non est ita dividenda, ut intelligatur lumen agere in se ipsum solum, et similiter intellectus in se, quia si visio immediate recipitur in intellectu et illum afficit, necesse est, ut etiam lumen efficiat illam receptionem et unionem visionis cum intellectu, seu eductionem ejus de potentia obedientiali intellectus, quia efficientia visionis unica est et indivisibilis, quae tota est ab intellectu et tota a lumine, quamvis non totaliter, ergo etiam totus effectus et tota unio est a lumine, ergo non potest vitari, quia lumen agat in intellectum secundum potentiam obedientialem ejus etc.“ — *Bossuet*, serm. sur le bonheur des Saints: „Il tournera notre esprit de tous côtés, pour le façonner entièrement à sa mode, et il n'aura égard à notre disposition naturelle, qu'autant qu'il ne nous faudra, pour ne nous point faire de violence.“

in das schauende Auge hineinlegt, es befruchtet und so in Wahrheit Erkenntnißform für unsren Verstand wird. *Essentia Dei sit per se forma intelligibilis intellectus.* — Zu jedem Erkenntnißakt bedarf es einer Vereinigung des Objekts mit dem Subjekt. Bei unsrem gegenwärtigen Erkennen tritt der Gegenstand nicht an sich, wesenhaft mit unsrem Geiste in Verbindung, sondern durch sein Abbild, seine Aehnlichkeit, welche beim sinnlichen Erkennen im leiblichen Auge sich abspiegelt, beim intellektuellen Erkennen als geistiger Eindruck der Seele mitgetheilt wird. Dieses intellektuelle Bild, dieses geistige Ferment, welches den erkennenden Geist informirt oder in den actus primus versetzt, bezeichnet die Philosophie als species, similitudo, *forma, qua* intelligitur. Was nun bei unsren gegenwärtigen Erkenntnißoperationen jenes geistige, vom Objekt abstrahirte Bild durch Aktuirung der intellektiven Potenz zu leisten bestimmt ist, das wirkt im Schauakt nicht irgend welche geschaffene Aehnlichkeit Gottes, sondern dessen ungeschaffene Wesenheit.

Wir wissen dieses staunenswerthe Geheimniß nicht besser anschaulich zu machen, als durch die eben so tiefe, als erbauende Darstellung, welche der hl. Franz von Sales in seiner Abhandlung über die Liebe Gottes von demselben giebt: „Wenn wir eine Sache anschauen, schreibt der Heilige, so vereinigt sie nicht sich selbst mit unsrem Auge, sondern wird uns durch ein Bild, das sich in demselben abspiegelt, vorgestellt. Und wenn wir eine Sache durch unsre Vernunft erkennen, so vereinigt sich ebenfalls der Gegenstand unsrer Erkenntniß nicht selbst mit unsrer Vernunft, sondern nur durch einen geistigen Eindruck oder durch eine Vorstellung, die man das intellektuelle Bild nennt. Aber im Himmel, o mein Gott, welche Gnade! wird die Gottheit selbst sich mit unsrer Erkenntnißkraft vereinigen, ohne die Dazwischenkunft eines Bildes oder einer Vorstellung; sie verbindet sich selbst mit unsrer Erkenntnißpotenz und tritt in sie ein, indem sie sich derselben so gegenwärtig macht, daß ihre innerste Gegenwart die Stelle einer Vorstellung oder eines Bildes vertritt [1]). O wahrhaftiger Gott! Welche

---

[1]) „La divinité elle-même s'appliquera et s'unira sans milieu à notre entendement: de sorte que cette présence intime et cette union tiendront lieu de représentation et d'espèce“ (d. i. species im Unterschiede von imago).

Süßigkeit für die menschliche Erkenntnißkraft, auf immer ihrem erhabensten Gegenstande so vereinigt zu sein, daß sie nicht ein Bild desselben, sondern dessen wirkliche Gegenwart, nicht einen Wiederschein oder eine Vorstellung, sondern die reale göttliche Wahrheit und Majestät in sich umfängt!"

„Da werden wir überglückliche Kinder der Gottheit sein, indem wir die Ehre haben, mit ihrer eigenen göttlichen Substanz, die in unsre Seele aufgenommen wird durch den Mund unsrer Erkenntnißkraft, genährt zu werden. Und, was alle Süßigkeit übertrifft, wie die Mutter sich nicht damit begnügt, ihre Kleinen mit ihrer Milch, die ihre Substanz ist, zu nähren, sondern ihnen auch noch ihre Brüste in den Mund legt, auf daß sie die Substanz ihrer Mutter in und durch deren Substanz empfangen: so wird sich auch Gott unser Vater nicht damit begnügen, uns seine Gottheit schauen zu lassen, sondern durch einen Abgrund von Liebe wird er seine Substanz selbst in unsre Erkenntnißkraft hineinlegen, damit wir sie sehen, nicht in einem Bilde, oder in einer Vorstellung, sondern in ihr selbst und durch sie selbst, so zwar, daß die ewige Substanz des Vaters unsrer Erkenntnißkraft zugleich als Bild und als Gegenstand dient. Dann werden in ausgezeichneter Weise sich erfüllen die prophetischen Verheißungen: „Siehe, ich werde die Seele säugen und sie in die Einsamkeit führen und zu ihrem Herzen reden [1]). Freuet euch mit Jerusalem, damit ihr sauget und erfüllt werdet von den Brüsten ihrer Tröstung, damit ihr sauget und von Wonne überfließet. Denn dieses spricht der Herr: Sieh', ich werde über sie wie einen Strom des Friedens herableiten.... Da werdet ihr saugen, an den Brüsten wird man euch tragen und auf den Knieen euch liebkosen; wie Einen, den seine Mutter liebkoset, so werde ich euch trösten" [2]).

---

[1]) Os. 2, 14.

[2]) (Isaias, 66, 10—12,) livre III., chap. 11; Scheeben (Mysterien des Christenthums) S. 508 schreibt darüber also: „Nicht durch ein von ihm ausgestrahltes Bild, nicht durch einen von ihm ausgehenden Eindruck wird die Seele befähigt, Gott in seinem Wesen anzuschauen. Dann wäre dieses Bild, dieser Eindruck die Speise der Seele, wodurch die Entfaltung ihrer Lebensthätigkeit vermittelt

Demgemäß sagen wir: das göttliche Wesen erscheint in der Visio beatifica für den schauenden Geist als Erkenntnißobjekt und als Erkenntnißform, als das id, *quod* videtur, wie als das id, *quo* videtur. Als Letzteres, d. i. als forma oder species intelligibilis bezeichnen wir die göttliche Essenz unter keinem andren Gesichtspunkte und aus keinem andren Grunde, als weil durch ihre unmittelbare Verbindung mit dem Verstande diesem die Möglichkeit verliehen wird, in Bezug auf das durch die unio objektiv dargebotene Erkenntnißobjekt den Schauakt zu eliciren. So lange diese Vereinigung nicht in Vollzug gesetzt ist, kann eben keine Erkenntniß statthaben. Weil also das göttliche Wesen sich so und deßhalb mit dem creatürlichen Geiste verbindet, daß dieser zum Erkenntnißakt befähigt wird, sagen die Theologen, Gott werde zur Form unsres Geistes, wie wir beim natürlichen Erkenntnißproceß das intellektuelle Bild wegen jener Leistung als Form bezeichnen. Indessen ist die unio des natürlichen vom Objekt abstrahirten Erkenntnißbildes mit dem Verstande nicht identisch mit jener der göttlichen Wesenheit. Es aktuirt nämlich das natürliche Bild den Geist nicht unmittelbar durch sich selbst, sondern durch sein wirkliches Sein, das von ihm selbst distinkt ist; denn die species ist nicht ihr Sein, wie auch das Objekt, als dessen Aehnlichkeit sie sich darstellt, nicht das Sein ist, welches es außerhalb des Erkennenden besitzt. Dagegen aktuirt die göttliche Essenz, wenn sie als intelligible Form dem Verstande inexistirt, letzteren nicht etwa durch ein andres von ihr selbst Distinktes, sondern durch sich selbst, weil sie ihr Sein selbst ist, sowohl in als außer unsrem Geiste. Gleich-

würde; nein, durch die unmittelbarste, innigste Gegenwart der göttlichen Substanz selbst in der Seele wird diese in Stand gesetzt (d. i. soweit das Objekt zum Erkenntnißakt zu concurriren hat), dieselbe erkennend und liebend zu umfassen und so ihr eigenes, gottförmiges Leben zu entfalten. Ebenso reell und innig wird hier die göttliche Substanz in die Seele als ein Element ihres Lebens aufgenommen, wie die leibliche Speise in den Organismus des leiblichen Lebens substantiell hineintritt. Oder vielmehr, sie vermählt sich mit der Seele, senkt sich in sie hinein, wie — nicht der äußere Gegenstand, sondern — das von ihm ausgestrahlte Bild sich mit der Sehkraft des Auges verbindet, um dieselbe zur Entwicklung ihrer Thätigkeit zu speisen und zu tränken."

wie also der Verstand aus seiner Potentialität heraustritt und in den Akt übergeht durch das geistige Bild, indem er von diesem ein Reales empfängt, das ihn zum Erkennen durch die species befähigt, so wird er durch das göttliche Wesen in den Akt versetzt, weil und insofern er von diesem als dem Formalprincip seines Erkennens ohne ein vermittelndes Sein zur aktuellen Erkenntniß tüchtig wird; aber nicht deßhalb wird die göttliche Essenz als Erkenntnißform des Seligen gedacht und bezeichnet, als wenn sie an den Geist ihr formales Sein verliehe, sondern weil sie sich für ihn zum Grund und Formalprincip des Erkennens macht.

Wie ist es denkbar, so haben wir uns nunmehr zu fragen, daß in der Visio die göttliche Substanz forma seu species intelligibilis werde, da Gott ein durch sich selbst subsistirendes Wesen ist und weder zum formalen Sein des All's, noch zur Form eines Einzeldings werden kann? Denn da das göttliche Sein mit dem göttlichen Wesen nothwendig zusammenfällt, so kann Ersteres nicht Form eines Andren sein, dem nicht göttliches Sein eignet; das Wesen aber, welches selbst das göttliche Sein ist, ist kein andres, als Gott —. Indem der hl. Thomas eine Lösung dieser Schwierigkeit anstrebt, macht er vor Allem auf die Bedingungen aufmerksam, unter denen ein Wesen Form eines Andren werden kann. Die durch sich subsistirende Substanz muß zunächst reine Form und ihr Sein so geartet sein, daß es an andre Wesen mittheilbar ist. Eine Substanz, die aus Form und Materie zusammengesetzt ist, kann wegen der Verbindung mit der Materie offenbar nicht Form eines Andren werden; und ein Sein, welches unmittheilbar ist, ist in sich selbst determinirt, nicht als wenn durch ein solches Sein das subsistirende Wesen individuirt würde — denn die geistigen Substanzen sind durch sich selbst Individuen, nicht in Kraft eines Hinzugekommenen —, sondern weil es incommunicabel ist; dadurch nämlich individualisirt sich nach thomistischer Lehre die immaterielle Substanz, daß sie nicht die Bestimmung hat, in irgend einem Wesen zu sein — quod non est nata, in aliquo esse. Aber nicht jede Form unter den intelligiblen Wesen, sondern nur jene, welche die Wahrheit selbst ist, kann als reine Form ponirt werden, und da das Wahre dem Sein entspricht, so ist nur dasjenige Wesen

seine Wahrheit, welches sein Sein ist. Während alle andren intelligiblen Wesen ihre Form in einem bestimmten Subjekte haben, ist Gott allein sein Sein, und kann darum nur er als reine Form statuirt werden. Demzufolge sagen wir: keine geistige Substanz außer Gott kann für den creatürlichen Verstand Erkenntnißform werden. Wohl kann jede immaterielle Substanz bezüglich ihrer eigenen Erkenntnißpotenz den Character einer forma intelligibilis haben, das id, quod, wie das id, quo intelligit sein, obschon sie nicht ihr Sein selbst und nicht ihre Wahrheit ist, — denn dazu genügt die von Natur aus bestehende Vereinigung der Essenz mit dem Verstande, — nicht aber in Bezug auf ein fremdes Erkenntnißvermögen, gleichwie auch die aus Materie und Form zusammengesetzte Essenz wohl für ihr eigenes Suppositum Seinsprincip werden kann, ohne es darum auch für ein Andres werden zu können. Der Grund liegt einfach darin, daß außer Gott alle Subsistenzen nicht ihr Sein und ihre Wahrheit selbst *sind*, sondern nur Sein und Wahrheit *haben*, daher nicht Form an sich sind, sondern nur in einem bestimmten Objekte.

Es verdient aber besonders hervorgehoben zu werden, daß Gott die Form der natürlichen Erkenntnißpotenz nicht wird und werden kann durch Inhärenz, oder Seinsverleihung, d. i. dem *natürlichen*, sondern nur dem *intelligiblen* Sein nach. Diese Wahrheit drückt man am prägnantesten und zugleich am faßlichsten aus durch den Satz: *in der seligen Anschauung wird das göttliche Wesen nicht zur* **physischen,** *sondern zur* **objektiven** *Form des endlichen Geistes*[1]. Wäre Ersteres

---

[1]) Indem nämlich ein Wesen forma objectiva eines andren wird, tritt eine Innewohnung des ersteren im letzteren ein, und zwar in der Weise, wie das Erkannte dem Erkennenden ineristirt. Das gilt auch von dem göttlichen Wesen in seinem Verhältniß zu uns in der Anschauung; daher sagt der hl. Thomas mit Recht (I. qu. 12, a. 2 ad 3): „Divina essentia unitur intellectui creato *ut intellectum in actu*, per se ipsam faciens intellectum in actu.“ Ebenso a. 11 ad 4, wo er den Unterschied zwischen unsrer irdischen und jenseitigen Gotteserkenntniß dahin bestimmt, daß Gott hienieden nur „per praesentiam, essentiam et potentiam“ in uns gegenwärtig sei, dort aber sein Wesen unmittelbar als Erkenntnißobjekt uns darbiete — sicut intelligibilia in intellectu —. Mit dieser Auffassung ergeben sich auch leicht die Unterscheidungsmomente, welche zwischen dem Leben der

der Fall, so würde das göttliche Wesen Theil einer aus seiner Verbindung mit dem Verstande gebildeten, von beiden distinkten dritten Natur werden, was bei dem schlechthinigen Vollendetsein der göttlichen Natur in sich selbst absolut unmöglich ist. Allerdings entspringt beim letzteren modus der Vereinigung durch die zwischen der species intelligibilis und dem Erkenntnißvermögen sich vollziehende unio ein Drittes, das von beiden zu unterscheiden ist; aber dieses ist nicht eine dritte Natur, wie sich aus der substantialen Form und der Materie eine zusammengesetzte Natur constituirt, sondern das Produkt der unio zwischen der göttlichen Form und der creatürlichen Potenz ist der intellectus in actu, in welchem Gott und Creatur zu einer Thätigkeit geeint erscheinen. Wie kann aber die göttliche Essenz dem intelligiblen Sein nach Form des Verstandes sein, ohne es auch ihrem natürlichen Sein nach zu werden? Denn, da ein Wesen nur bei Verleihung des formalen Seins Princip der Thätigkeit für ein andres sein kann, so wird Gott für den Verstand des Seligen nicht Erkenntnißgrund sein können, ohne dem Sein nach dessen Form zu bilden; scheint ja auch der hl. Thomas diese Lehre zu der seinigen zu machen. Indessen ist im Sinne des Aquinaten, wie Ferrariensis[1]) nachweist, die Mittheilung des Thätigkeitsprincips nur dann an die Verleihung der Seinsform geknüpft, wenn jenes Princip die primäre und principale vom operans getrennte Potenz bildet, nicht aber wenn das-

---

Gnade und dem der Glorie festzuhalten sind: Wie nämlich der habitus caritatis zur Folge hat, daß der hl. Geist und die ganze Trinität der begnadigten Seele objective innewohnt, d. h. wie der Geliebte im Liebenden ist, so tritt in der Seligkeit die göttliche Substanz kraft des lumen gloriae zur objektiven Aufnahme in die Seele ein, aber hier wird Gott nicht für den Willen objektiv, wie es im Gnadenleben der Fall war, sondern für den Verstand; entspricht es ja auch der menschlichen Natur im höchsten Grade, daß der Verstand als vollkommenstes Vermögen zu allerletzt seine Vollendung und höchste Perficirung empfange. Außerdem aber finden wir einen weiteren bedeutsamen Unterschied darin, daß Gott in der Gnade nur habitualiter in uns wohnt, und erst in der Bethätigung des übernatürlichen habitus ein aktuelles Hinstreben zum Geliebten stattfindet, während in der Glorie die göttliche Essenz fort und fort *actualiter* gegenwärtig ist und als solche geschaut wird.

[1]) Super cap. 51, l. c.

selbe nur als perficirende Kraft der natürlichen Vermögen erscheint, wie hier, wo die göttliche Substanz nicht principium quod, sondern principium quo des Schauens für den Verstand des Seligen ist. Weiterhin hat jener Satz nur für ein solches Operationsprincip Geltung, dessen Sein von seiner Essenz verschieden ist, und welches nicht ex se mit dem operans in realer Verbindung steht; ein solches Wesen kann ein außer ihm stehendes Erkenntnißvermögen nicht aktuiren, ohne demselben formaliter sein Sein mitzutheilen. Dagegen vermag die göttliche Wesenheit, weil ihr Sein, durch sich selbst das Erkenntnißvermögen ad actum überzuführen, ohne ihr göttliches Sein zum Sein der Creatur zu machen[1]). Trotzdem aber muß die Vereinigung der göttlichen Substanz mit dem Seligen, als mit einer all' unsre Begriffe übersteigenden Innigkeit geschehend gedacht werden: es ist ein Sichversenken der Gottheit in den endlichen Geist, eine geheimnißvolle Aufnahme und Einverleibung des Geschaffenen in das Ungeschaffene, eine lebendige Sichselbsthingabe Gottes an sein Geschöpf, ein Nähren desselben mit der göttlichen Substanz; kurz eine so wunderbar innige Verbindung, daß wir durch selbige zu wahrhaft göttlichem Leben erhoben, aus Gott und in Gott leben, wie der Sohn kraft seiner ewigen Zeugung aus dem Vater lebt.

Das hier über die göttliche Wesenheit als forma intelligibilis des creatürlichen Geistes Exponirte findet im folgenden § eine nähere Beleuchtung und Ergänzung.

§ 8.

Die Möglichkeit der seligen Anschauung durch einen geschaffenen von Gott übernatürlich producirten Eindruck: die Visio per speciem impressam.

Die zum Erkennen unerläßliche Verbindung zwischen Erkanntem und Erkennendem geschieht in der Visio coelestis faktisch und kann nach der connaturalen Ordnung nicht anders geschehen, als

---

[1]) Ctr. gent. l. III., cap. 51.

durch unmittelbare Selbstvergegenwärtigung Gottes vor dem seligen Geiste in der vorhin erklärten Weise: „Visio fit juxta ordinem connaturalem et ex natura rei debitum intellectui creato per ipsammet essentiam divinam.“ Diese Ansicht muß als sententia communissima festgehalten werden, und kann über ihre Wahrheit unter den Theologen kaum noch ein Zweifel bestehen. Dagegen blieb es von den Zeiten der Scholastik bis auf unsre Tage herab eine oft unter Aufbietung großen Scharfsinns und endloser Subtilitäten controvertirte Frage, ob nicht wenigstens die Möglichkeit einer *Visio per speciem* scil. impressam theologisch könne vertheidigt werden. Daß durch eine solche Annahme das kirchliche Dogma nicht gefährdet wurde, war den Vertretern derselben eine von vornherein ausgemachte Sache. Bei dem theologischen Interesse der vorliegenden Frage und ihrer Bedeutung für eine klare Exponirung der Natur der seligen Anschauung dürfen wir eine Erörterung derselben nicht umgehen. Es kann jedoch nicht unsre Absicht sein, dabei all' die verschiedentlichen Lehrmeinungen und spitzfindigen Controversen zu berücksichtigen; wir möchten dem Leser nur einen Einblick in unsre Frage ermöglichen und durch Feststellung der wichtigsten Beweisgründe eine Lösung derselben versuchen.

Was haben wir unter dem Ausdruck „visio per speciem“ zu verstehen? Da jeder Erkenntnißakt, wie des Oefteren bemerkt wurde, durch das Zusammenwirken von Subjekt und Objekt zu Stande kommt, so kann, wenn von der Concurrenz einer species, einer geschaffenen Aehnlichkeit zur Visio die Rede ist, Solches sowohl von der intellektiven Potenz, als von der göttlichen Wesenheit, dem Schauobjekt gelten. Daß auf Seiten des creatürlichen Erkenntnißvermögens eine göttliche Aehnlichkeit zur intuitiven Gotteserkenntniß nothwendig sei, steht unbestritten fest. Wir haben als solche das lumen gloriae bezeichnet, welche wir als eine den Verstand über seine natürliche Leistungsfähigkeit erhebende göttliche Wirkung, als eine Theilnahme an der göttlichen Essenz erkannten. Wenngleich dasselbe nicht formaliter als similitudo Dei seine Thätigkeit entfaltet, sondern wegen seines determinirten modus der Gottähnlichkeit, weil es eben die natürliche Erkenntnißkraft vervollkommnet und in die göttliche Ordnung erhebt, so bleibt es doch wahr, daß es wie alle göttlichen Wirk-

ungen eine Aehnlichkeit Gottes repräsentirt, und somit in diesem Sinne gesagt werden muß, die Visio geschehe per speciem. Doch darum dreht sich die vorliegende Frage nicht. Es handelt sich vielmehr einzig darum, ob auf Seiten der göttlichen Essenz ein creatürliches Bild, eine endliche Vorstellung zur Anschauung mitwirke, ob das zu schauende Objekt per sui speciem zur Herstellung der Visio concurrire.

Daß vor Allem ein solches Erkenntnißbild, in welchem Gott geschaut werde, nicht nothwendig sei, ist leicht erweislich. Das Bild hat nämlich als Erkenntnißmedium keine andre Zweckbestimmung, als das Erkenntnißobjekt, welches wegen übergroßer Materialität oder wegeu seiner Abwesenheit vom Erkennenden nicht an sich mit Letzterem in Verbindung treten kann, zu suppliren; aus dem ersteren Grunde werden alle materiellen Wesen im Bilde erkannt, aus dem zweiten ist unsre irdische Gotteserkenntniß nothwendig eine abstraktive. Wozu bedarf es also einer species in der Anschauung, weßhalb soll die Befruchtung da durch ein geschaffenes Bild geschehen, wo das Erkenntnißobjekt die absolute Geistigkeit, in sich höchst erkennbar und lichtvoll, und mit der Potenz, deren schaffendes und erhaltendes Princip es ja bildet, innig genug verbunden ist, um selbst deren Erkenntnißform sein zu können? Wie es beim Engel keines Bildes bedarf, um sich selbst zu erkennen, so noch weniger für den menschlichen Verstand Gott gegenüber im ewigen Leben. In eminenter und ungleich höherer Weise leistet dort die göttliche Wesenheit selbst, was sonst das Erkenntnißbild prästirt, indem sie ex parte objecti mit dem natürlichen Vermögen concurrirt und es zum Schauen vollkommen in den Stand setzt. Denn da die Vereinigung Gottes selbst mit dem Verstande eine unendlich vollkommnere ist, als wenn dieselbe durch ein Bild, welches als reines Accidenz der Potenz inhärirt, geschähe, so vertritt das göttliche Wesen auch in ungleich vollkommnerer Weise den Dienst der species: es versetzt unsren Verstand formaliter in den actus primus, d. h. befruchtet ihn und macht ihn, soweit die Befähigung vom Objekte auszugehen hat, zur Ponirung des Aktes tüchtig, nicht zwar, wie das intellektuelle Bild, durch Inhärenz — ein solches Innewohnen der Erkenntnißform als Accidenz ist auch zum Erkennen an sich nicht erfordert —, sondern

durch objektive Wesensdarstellung [1]) —. Nach diesen Vorbemerkungen kommen wir auf unsren eigentlichen Fragepunkt. Derselbe betrifft lediglich die Möglichkeit der seligen Anschauung per speciem. scil. impressam divinae essentiae, d. h., die Frage, ob das göttliche Wesen an sich erkannt werden könne durch ein von Gott in den seligen Geist eingeprägtes Bild seiner selbst.

Daß dieses Erkenntnißbild als ein supernaturales gedacht werden muß, ist vorab einleuchtend. Die Nothwendigkeit dieser Annahme liegt in der Beziehung der Erkenntnißform zum lumen gloriae begründet; erstere hat ja nicht mit dem Verstande an sich, sondern mit dem Glorienlichte in Proportion zu stehen. Wäre die species eine natürliche, so bedürfte es nicht eines Supplements unsres intellektuellen Vermögens, dasselbe besäße von Natur aus die seinerseits erforderliche Aktivität, die Anschauung wäre des Menschen natürliches Endziel. Die in Frage stehende species muß demgemäß für unser Erkenntnißvermögen als von debita bezeichnet werden; debita kann sie nur sein nach dessen Erhebung durch das Glorienlicht, versteht sich nur dann, wenn die Beschaffenheit des Objekts nicht die Nothwendigkeit derselben ausschlöße. So viel zur Klarstellung des status quaestionis.

Die Lösung unsrer Frage im bejahenden oder verneinenden Sinne scheidet die Vertreter der theologischen Wissenschaft in zwei Partheien, als deren Heerführer wir unter den namhafteren Theologen Heinrich von Gent auf der einen, Vasquez auf der andren Seite betrachten können. Ersterer plaidirt mit großer Ausführlichkeit [2]) für die Unmöglichkeit des fraglichen Bildes und findet den Hauptträger seiner Beweisführung in dem Satze: das Unendliche kann durch ein Endliches nicht zur vollen Darstellung gebracht werden. Seine Entscheidung theilen alle Thomisten. Dagegen bemüht sich Vasquez [3]) unter Anwendung seiner reichen kritischen Begabung, alle zu Gunsten jener Lehransicht hervorgezogenen Argumente zu nichte zu machen und

---

[1]) Gregor von Val. dist. I, qu. 12, punct. II.

[2]) Quodl. 3, qu. 3, u. quodl. 4, qu. 7.

[3]) Disput. 38, cap. 1—4; disput. 39, cap. 1 u. 2.

durch positive Beweismomente die Möglichkeit der Anschauung durch einen übernatürlichen dem Seligen mitgetheilten Eindruck zu begründen; er scheint sogar an einigen Stellen mit vereinzelt stehenden Scholastikern zu der Annahme einer faktisch stattfindenden sothanen Visio zu incliniren. So sehr wir auch Letzteres zurückweisen müssen, so halten wir doch dafür, daß die fragliche Möglichkeit vertheidigt werden könne, zumal diese Ansicht weder zu einem wirklichen inneren Widerspruch führt, noch der Unmittelbarkeit der seligen Gotteserkenntniß widerstreitet. Es stehen uns dabei eine Reihe der gewiegtesten Theologen: Suarez, Gregor von Valentia, Vasquez, Duns Scotus, Bonaventura, Capreolus, Richardus von Mediavilla u. s. w. zur Seite; die Auktorität des hl. Thomas können wir allerdings, so scheint es, nicht zu unsren Gunsten geltend machen. Bei dem wohlverdienten Ansehen, welches der geniale Fürst und Bannerträger der Scholastik von jeher in der theologischen Welt beanspruchte, konnte es nicht fehlen, daß von beiden Partheien die mannigfachsten Versuche gemacht wurden, dessen Aeußerungen in ihrem Sinne zu deuten. Daher die verschiedentlichen Interpretationen, welche die hie und da zerstreut sich findenden Aussprüche des hl. Thomas, ein geschaffenes Bild könne nicht Princip des Schauaktes werden und dergl., im Laufe der Zeit erfuhren. Der Engel der Schule behandelt unsre Frage vorzugsweise in seiner Summa theol. I. qu. 12 a. 2 und führt daselbst drei Gründe auf, um derentwillen er ein Schauen Gottes durch ein dem Geiste eingesenktes Bild des Objekts für unmöglich erachtet. Er macht vorab auf die Verschiedentlichkeit der Ordnungen aufmerksam, denen Bild und Objekt angehören; durch Aehnlichkeiten der niederen Ordnung können Gegenstände höherer Ordnung nicht erkannt werden, und wenn durch das Bild eines materiellen Körpers die Wesenheit eines immateriellen Wesens erkennbar ist, so gilt das noch weit mehr von einem geschaffenen Bilde gegenüber der ungeschaffenen göttlichen Substanz. Wir sehen daraus, daß der hl. Thomas hier aus dem Abstande des Endlichen vom Unendlichen seine Thesis begründet. Sein zweites Argument stützt sich auf den Unterschied des Verhältnisses von Wesenheit und Sein in Gott einerseits, in der creatürlichen Form andrerseits und schließt aus diesem Unterschiede, es könne das göttliche

Wesen durch ein endliches Erkenntnißbild unmöglich dem Schauenden zur Darstellung gebracht werden; zur Wesenserkenntniß einer Substanz, die ihr Sein ist, bedürfe es einer Informirung des Erkennenden durch das Objekt selbst. Endlich führt der hl. Thomas den unendlichen Inhalt der Gottesnatur an, welche alle Erkenntnißobjekte unsres Geistes in eminenter Weise umschließt; eine geschaffene Form könne sie daher, weil nothwendig nach einer Richtung hin determinirt, nicht vollauf repräsentiren [1]). Es erhellt aus den angeführten Momenten, daß dem Aquinaten die Endlichkeit der Erkenntnißform gegenüber der Unendlichkeit des Objekts die Anschauung des letzteren unmöglich zu machen scheint. Er geht nämlich, wenn wir seinem Commentator Ferrariensis folgen dürfen, dabei von der Voraussetzung aus, jede Gotteserkenntniß, welche durch ein intellektuelles Bild geschehe, sei eine vermittelte, weil in diesem Falle Gott in einem andren zuvor Geschauten erkannt werde; denn die geschaffene in unsrem Geiste existirende Form stelle zuerst das creatürliche Ding, dessen adäquates

---

[1]) I. q. 12, a. 2: „Ex parte rei visae..... per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest:

1° Per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci; sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeae. Multo igitur minus per speciem creatam quamcunque potest essentia Dei videri.

2° Quia essentia Dei est ipsum esse ejus....., quod nulli formae creatae competere potest. Non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repraesentans videnti Dei essentiam.

3° Quia divina essentia est aliquod incircumscriptum continens in se supereminenter, quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repraesentari potest: quia omnis forma creata est determinata secundum aliquam rationem vel sapientiae, vel virtutis, vel ipsius esse vel alicujus hujusmodi. Unde dicere, Deum per similitudinem videri, est dicere, divinam essentiam non videri.“

Ad 3: „Divina essentia est ipsum esse; unde, sicut aliae formae intelligibiles, quae non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse, quo informant ipsum intellectum, et faciunt ipsum in actu, ita divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per se ipsam faciens intellectum in actu.“ Der Cat. rom. adoptirt diese Lehre l. c. qu. VII.

Bild sie ist, dar, und dann Gott, und so strebe die Erkenntnißpotenz durch das erfaßte endliche Objekt zur Erkenntniß Gottes; daher könne die Unmittelbarkeit der Anschauung nur bei Annahme einer Informirung durch die ungeschaffene Form festgehalten werden [1]). Diese Auslegung, wonach im Sinne des hl. Thomas nur ein solches intellektuelles Erkenntnißbild negirt wird, das zuerst selbst erkannt werden muß, um den durch es repräsentirten Gegenstand zu schauen, theilt auch Vasquez; und mit Recht kann er in diesem Sinne die thomistische Thesis unterschreiben. Denn die sothane Auffassung des Verhältnisses zwischen Erkennen und Bild macht eine unmittelbare und wesenhafte Erkenntniß rein undenkbar, da ja eine Wirkung unmöglich der göttlichen Wesenheit adäquat sein kann. Wir haben aber im Erkenntnißproceß ein doppeltes Bild zu unterscheiden, die species impressa und die species expressa. Erstere bezeichnet das Verhältniß des Objekts zum erkennenden Subjekt, in das es durch seine Aehnlichkeit sich hineinsenkt, letztere das Verhältniß des Subjekts zum Objekt, das Zurückstreben des Verstandes — intellectus possibilis — zum Erkenntnißgegenstand; sie erscheint als das vom Geiste gezeugte Wort, als die geistige Frucht der Empfängniß, welche durch die species impressa im intellectus possibilis stattfand, und ohne daß jenes geistige Produkt selbst geschaut worden, wird in demselben das Objekt selbst direkt und unmittelbar erfaßt. — Vasquez bemüht, die Lehre des hl. Thomas mit seiner Ansicht über die Visio per speciem zu vereinbaren, will nach dem Vorgange des Franziskus Viktoria die thomistische Leugnung eines geschaffenen Bildes als des Princips der Anschauung von der *species expressa* verstanden wissen, während eine species impressa, resp. deren absolute Möglichkeit weder in dem oben angeführten Artikel, noch an anderweitigen Stellen vom hl. Thomas beanstandet werde. Nach der Behauptung von Vasquez ist es für den Doctor angelicus ein Axiom, daß das Erkennen eines Gegenstandes nach vorgängiger Erkenntniß seines Bildes in uns statthabe, und eben das Erkennen dieses letzteren das

[1]) Cfr. den mehrfach erwähnten Commentar über cap. 51 l. c. gegen Ende.

Erfassen des Objekts sei; dieses intellektuelle Bild sei aber nicht das an Stelle des Objekts die Erkenntnißpotenz informirende, sondern das von letzterer producirte Bild, das verbum expressum, welches der hl. Thomas nach seinem System consequenter Maßen negiren müsse, wenn er anders die Unmittelbarkeit der seligen Gotteserkenntniß retten wolle; für ihn trete daher an die Stelle des sonst vom Verstande gezeugten Wortes die göttliche Essenz selbst. Vasquez ist weit entfernt, diese Lehre zu der seinigen zu machen, er hält vielmehr mit den meisten Theologen die species expressa als für den vitalen Schauakt unerläßlich fest; indem er sie dem hl. Thomas in den Mund legt, bezweckt er nichts Andres, als dessen Aeußerungen zu Gunsten der species impressa zu interpretiren [1]).

Wir können diese Interpretation, welche auch von solchen Theologen adoptirt wird, die sowohl den vom Objekt ausgehenden Eindruck, als das vom schauenden Geiste gezeugte Bild des göttlichen Wesens für unstatthaft erklären, nicht acceptiren. Abgesehen davon, daß sie der Erklärung der anerkannt besten Commentatoren des hl. Thomas zuwiderläuft, scheint sie auch durch den Wortlaut und Zusammenhang der oben [2]) mitgetheilten Erörterung geradezu ausgeschlossen. Dort lehrt der Heilige, daß ein Erkenntnißbild auf Seiten des Schauobjekts, wodurch dieses mit dem Verstande vereinigt werde, als unmöglich zu verwerfen sei; wohl werde bei unsrer irdischen Erkenntniß der Gegenstand durch sein Bild vertreten, weil materielle Wesen an sich mit der intellektiven Potenz nicht verbunden werden können, in der Visio hingegen werde die unio durch Gott selbst in Vollzug gesetzt. So

---

[1]) Das Nähere über diese Auffassung und über den Versuch ihrer Rechtfertigung cf. disput. XXXIX., cap. I., sowie das folgende caput II., in welchem Vasquez sich bemüht, die aus thomistischen Stellen entlehnten Gegenargumente zu entkräften. — In jüngster Zeit versuchte eine derartige Interpretation der Italiener P. Enrico Borgianelli, der in seinem Werke „Il soprannaturale ossia la elevazione el' ultimo destinato dell' uomo, Roma 1864, p. I., cap. 5 u. p. III., cap. 9" sowohl species impressa als expressa bezüglich der Visio beatifica in Zweifel zieht.

[2]) S. 112 u. 113.

gewiß also der hl. Thomas, wo er von der Erkenntniß materieller Objekte redet, unter dem geistigen Bilde die species impressa versteht, ebenso gewiß auch bei der der ersteren gegenübergestellten wesenhaften Gotteserkenntniß. Das war für alle Thomisten der entscheidende Grund, er ist es auch für uns; jede andre Deutung thut den Worten Zwang an, oder beruht auf einem Mißverständniß der thomistischen Erkenntnißlehre. Unberechtigt ist auch die Erklärung, der hl. Thomas wolle nur lehren, wie in der seligen Anschauung die Vereinigung des göttlichen Wesens mit dem creatürlichen Geiste *justa ordinem connaturalem* stattfinde, ohne damit die Visio per speciem als in sich, — *de potentia absoluta* — unmöglich zu bezeichnen [1]).

Demzufolge müssen wir entweder den hl. Thomas in der oben von Ferrariensis angegebenen Weise verstehen, oder uns überhaupt des Versuches, ihn aus der Zahl unsrer Gegner zu eliminiren, von vornherein begeben [2]). Selbst im letzteren Falle sind wir geneigt, die

---

[1]) Mehre Theologen, unter denen auch Gregor von Val. l. c. incliniren zu dieser Auffassung der thomistischen Lehre.

[2]) Einige Theologen, unter ihnen die Vertreter der späteren Löwener Schule, unterscheiden eine 3fache species, die beim Erkennen in Betracht komme. Als erste nennen sie die species objectiva, d. i. jenes Bild, welche das Objekt selbst darstellen soll, wie das vom Maler gefertigte Bild die Person repräsentirt, der es entnommen ist. Dasselbe wird für die Visio negirt, weil es durch das Verhältniß Gottes zum erkennenden Geist überflüssig gemacht werde, weil es das Wesen der seligen Anschauung alterire, und deren Vollkommenheit Eintrag thue, indem der Selige das göttliche Wesen an sich, nicht ein bloßes Abbild desselben sich einzuverleiben und zu besitzen berufen sei. Von dieser species objectiva rede der hl. Thomas, wo er die Unmöglichkeit, Gott durch ein intellektuelles Bild zu schauen, so scharf betone. — An zweiter Stelle erwähnt man die species impressa seu primo intentionalis als das Hinstreben des Objekts zur Erkenntnißpotenz, und weist ihr die Funktion zu, das Objekt in den Verstand einzudrücken, ohne es darum schon formaliter zur Darstellung zu bringen. Auch diese wird durch die Allgegenwart Gottes, kraft der er sich ohne ein außergöttliches medium dem endlichen Geiste communiciren kann, überflüssig oder unnöthig gemacht. Dagegen ist das dritte Erkenntnißmedium, die species expressa (seu secundo intentionalis) als Thätigkeit des Verstandes auf das Objekt hin, als des letzteren vollendete Darstellung durch die Vitalität des Schauaktes geboten; doch davon im folgenden §.

Möglichkeit des fraglichen Erkenntnißbildes wissenschaftlich zu vertreten; es handelt sich nur darum, die in Frage stehende species impressa richtig aufzufassen. Wir definiren sie als ein solches supernaturales geistiges Erkenntnißbild der göttlichen Substanz, das da, von Gott dem erkennenden Geiste infundirt, um denselben zu befruchten und mit seinem Erkenntnißobjekt zu vereinigen, geeigenschaftet ist, für den Verstand das Princip der unmittelbaren Anschauung zu bilden; sie versetzt als virtuelle Darstellung des göttlichen Wesens unsre intellektive Potenz in den actus primus, um durch die species expressa im actus secundus zur formalen Darstellung desselben zu werden. Daß ein so geartetes endliches Erkenntnißbild das Unendliche nicht modo infinito repräsentiren kann, versteht sich von selbst; wohl aber vermag es dieses modo finito, freilich nicht als Mittel, in welchem, medium, *in quo*, sondern nur als Mittel, durch welches, medium, *quo* seu *per quod*. Es kann nämlich das intellektuelle Bild in seinem Verhältniß zum Objekt, resp. zu des letzteren Erkenntniß in zweifacher Weise gedacht werden: einmal so, daß die Erfassung des eigentlichen Objekts von der vorgängigen Erkenntniß des Bildes — medium, *in* quo — bedingt ist. Ein solches medium würde nur dann eine quidditative Erkenntniß ermöglichen, wenn es die ganze Seinsfülle und die Summe aller Vollkommenheiten des unendlichen Objekts in sich schlösse, sonst bleibt die durch selbiges vermittelte Gotteserkenntniß nothwendig eine unvollkommne, derjenigen gleich, welche wir aus den Creaturen schöpfen; denn als medium, *in quo* kann es offenbar Nichts erkennbar machen, was es nicht selbst an sich trägt. Demnach ist ein Erkenntnißmedium der erst bezeichneten Art, weil demselben Unendlichkeit eigen müßte, als unzulässig zu verwerfen.

Ein intellektuelles Bild kann zweitens Erkenntnißmittel sein, ohne selbst erkannt zu werden; es ist wegen seiner eigenthümlichen Beziehung zum Objekt dessen Erkenntnißgrund, aber nur für Denjenigen, dem es inhärirend gedacht wird [1]). Die species impressa

[1]) Das gilt in gleicher Weise von der species expressa. Demzufolge könnte wohl Einer das medium, wodurch der Selige Gott schaut, — vorausgesetzt, daß es nicht secundum suam naturam übernatürlich wäre — erkennen, ohne darum eine

in diesem letzteren Sinne, und nur sie ist es, deren absolute Möglichkeit in der seligen Anschauung uns beweisbar erscheint.

Den Hauptträger ihrer deßfallsigen Beweisführung erblicken Suarez, Vasquez und die übrigen Vertreter dieser Lehrmeinung in dem argumentum a simili. Ihr Induktionsbeweis lautet: Wenn es feststeht, daß es in der Visio beatifica eine similitudo expressa, d. i. ein vom Verstande gezeugtes Erkenntnißbild giebt [1]), welches das göttliche Wesen *actu* repräsentirt, so ist in der Annahme einer göttlichen Hervorbringung der species impressa, die nur *habitu* das Schauobjekt darstellt und mit unsrem Erkenntnißvermögen zur Auswirkung der species impressa concurrirt, wenigstens ein innerer Widerspruch nicht erweisbar. In der seligen Anschauung, so argumentirt Suarez [2]), wird vom creatürlichen Geiste ein Erkenntnißakt gesetzt, durch welchen Gottes Wesenheit geschaut wird — species expressa —, in gleicher Weise wird eine geschaffene intellektuelle Kraft statuirt, welche jenen Akt ermöglicht — lumen gloriae; sind aber im Proceß der quidditativen Gotteserkenntniß sowohl die Producirung des geistigen Wortes, als auch jene übernatürliche Erleuchtung, beide derselben, d. i. göttlichen Ordnung angehörend, möglich, so kann die Möglichkeit einer Befruchtung durch species impressa derselben Ordnung nicht beanstandet werden. Und in der That kann für die Unmöglichkeit des fraglichen Erkenntnißbildes kein vernünftiger Grund angeführt werden,

---

über die abstraktive hinausgehende Erkenntniß zu gewinnen; denn an sich ist das fragl. Bild, weil reines Accidenz, etwas höchst Unvollkommnes. Er würde jenes Bild nur als das Mittel erkennen, das den Verstand des Seligen mit Gott als seinem Erkenntnißobjekt unmittelbar verbindet. Cf. Lud. Habert, tom. I., cap. 14, § 7.

[1]) Siehe darüber den folgenden §.

[2]) Inst. met., disp. XXX., sect. 11: „Ubi in aliquo ordine possibilis est actus creatus repraesentans aliquod objectum, et possibilis etiam est virtus creata intellectualis elicitiva talis actus in suo ordine, possibilis est etiam species intelligibilis creata ejusdem ordinis, commensurata tali actui et tali virtuti. Sed possibilis est actus creatus divini ordinis, quo videatur et repraesentetur Deus, prout est in se, possibilis est etiam virtus intellectualis ejusdem ordinis elicitiva talis actus, quam theologi lumen gloriae vocant, ergo possibilis est etiam species creata ejusdem ordinis.“

der nicht zugleich den Schauakt selbst und dessen Princip, das Glorienlicht beträfe.

Macht etwa die Unendlichkeit des Objekts die wesenhafte Gotteserkenntniß durch ein endliches Bild unmöglich? Mit Nichten; denn wäre der gegnerische Hinweis auf das unendliche Sein Gottes berechtigt, so könnte das Objekt eben so wenig in einem endlichen Akt zur formalen Darstellung gelangen, noch auch durch ein endliches Licht erreicht werden [1]).

Aber die Annahme, es könne ein creatürliches Erkenntnißbild forma intelligibilis für die unmittelbare Anschauung werden, muß, so scheint es, in Anbetracht der absoluten Immaterialität Gottes zurückgewiesen werden. Da nämlich die species dem Objekt als Surrogat oder Supplement substituirt wird, diese Funktion aber nur dann zu leisten vermag, wenn es lauterer und geistiger ist, als der durch sie vertretene Gegenstand, so erscheint ein noch so vergeistigtes Bild in Bezug auf Gott, den schlechthinigen Geist geradezu unmöglich. Denn, wenn eine materielle qualitas als species intelligibilis nicht einmal einen Engel repräsentiren kann, so muß das von einer Darstellung des göttlichen Wesens durch ein intellektuelles Bild um so mehr gelten, weil jedes geschaffene geistige Wesen von der höchsten Immaterialität Gottes ungleich weiter absteht, als ein endlicher Körper vom endlichen Geiste. Es muß somit die Gottesanschauung überhaupt als unmöglich bezeichnet, oder aber jene Lehre als ausschließlich zu Recht bestehend anerkannt werden, nach welcher die göttliche Essenz selbst dem seligen Geiste als species impressa sui sich verbindet. — Auch dieses Bedenken ist nur von scheinbarer Bedeutung und verschwindet durch eine Rektificirung der unklaren Vorstellungen, auf denen es beruht. Es bedarf nämlich die species als Accidenz nur einer solchen Natur und Beschaffenheit, daß sie dem Verstande innewohnen und denselben behufs Elicirung des Schauaktes informiren kann. Daß ihr eine das Objekt überragende Geistigkeit eigne, ist für

---

[1]) Die eingehende Lösung der aus der infinitas Dei erhobenen Schwierigkeit enthält, soweit letztere das lumen gloriae und den dadurch bewirkten Akt der Anschauung selbst betrifft, der Endparagraph dieses Capitels.

das Erkenntnißbild an sich keineswegs gefordert, Letzteres trifft nur da zu, wo das Erkenntnißobjekt ein materielles Wesen ist; im andren Falle könnte es auch von einem Engel kein intellektuelles Bild geben, weder im Verstande des Menschen, noch in dem eines andren Engels. Recurrirt man aber auf die Thatsache, daß ein materielles Wesen ein immaterielles darzustellen unfähig sei, so zieht man einen Vergleich, der in Bezug auf unsren Fall nicht quadrirt, weil die nothwendige Proportionalität zwischen Objekt und Erkenntnißpotenz außer Acht gelassen wird. Wohl liegt jedes geistige, geschaffene, wie ungeschaffene Objekt außer dem Erkenntnißbereiche eines körperlichen Vermögens, nicht aber der unendliche Geist außerhalb der Tragweite einer geistigen, wenn auch creatürlichen Potenz. Weil Gott actus purus ist, bleibt sein Wesen nur für das natürliche Vermögen unerreichbar, nicht aber auch für die dem lumen gloriae innewohnende Kraft oder für den der höheren Ordnung angehörenden Erkenntnißakt. Die absolute Geistigkeit Gottes kann die Möglichkeit der in dieselbe göttliche Ordnung hineinfallenden species eben sowenig paralysiren, als die Möglichkeit des entsprechenden Glorienlichtes und des auf Grund desselben ponirten Schauaktes; keines der drei Momente bedarf einer dem Schauobjekt gleichkommenden Geistigkeit, sondern nur einer Proportionalität mit demselben, welche durch die vorausgesetzte Theilnahme an derselben Ordnung vollkommen sicher gestellt ist.

Das Gewicht unsres argumentum a simili, das die Theologen nach verschiedenen Seiten zu verwenden und auszubeuten suchten, konnte den Gegnern nicht entgehen. Wollte man sich daher nicht durch Leugnung des verbum creatum (d. i. der Auffassung des Schauaktes als eines vom creatürlichen Geiste gezeugten Wortes), und des lumen gloriae jener Consequenz entziehen, so lag es nahe, besonders zwischen der species impressa und expressa eine Reihe von Unterscheidungsmomenten aufzusuchen, aus denen man die Unmöglichkeit der ersteren im Gegensatz zur letzteren abfolgern könnte. Man erstrebte dabei vor Allem, aus dem Verhältniß der species zum Objekt den Beweis zu liefern, ein zur Intuition Gottes befähigendes Erkenntnißbild müsse als unendlich gedacht werden.

Zwischen dem fraglichen Bilde der göttlichen Essenz und Gott selbst muß, so argumentirt man, das Verhältniß der Aehnlichkeit bestehen, und da dieses in der Einheit oder Gleichheit der Form gründet, so hat die species nothwendig die göttliche Natur an sich zu tragen; eine Creatur kann nicht *formalis* ac *propria* similitudo Dei, prout in se est, sein. Dagegen ist der Schauakt, die Visio selbst nicht in dieser Weise Aehnlichkeit Gottes, sie ist vielmehr eine Thätigkeit, und das lumen gloriae deren wirksames Princip. Man glaubt um so mehr für das fragliche Erkenntnißbild Göttlichkeit beanspruchen zu müssen, als die species überhaupt mit ihrem Objekt dieselbe Natur theile, weil sie ferner von Gott allein ausgehe und schrankenlos sei, da sie von keiner Seite limitirt werde, weder von ihrer caussa efficiens, der unendliche Kraft eigne, noch durch ein creatürliches Agens, indem Gott allein sie hervorbringe —, wohingegen der Erkenntnißakt selbst nicht ausschließlich von Gott, sondern auch von der endlichen Potenz producirt werde. Außerdem verfehlt man nicht, darauf aufmerksam zu machen, es gehe die species impressa von ihrem Objekte *naturaliter*, nicht *voluntarie* aus, und müsse daher das fragl. intellektuelle Bild von Gott gewirkt werden *quatenus est*, nicht *quatenus vult;* denn andren Falls würde es nach einer bestimmten Idee geschaffen und wäre alsdann nicht geeignet von dem unbegrenzten göttlichen Wesen eine klare Anschauung zu bieten. Wenn aber die species vom Objekt als solchem mit Naturnothwendigkeit herfließe, so sei evident, daß sie die göttliche Wesenheit adäquat und daher comprehensiv repräsentire, d. h. unendlich sei; denn alles Creatürliche werde von Gott freiwillig geschaffen.

Diese und manche ähnliche Versuche gegen die Möglichkeit unsrer species gaben den Vertretern der von uns adoptirten Lehransicht vielfach Anlaß zu ausgedehnten und zum Theil höchst interessanten Diskussionen. Den ersten Einwand, das in Rede stehende Erkenntnißbild sei formaliter als Aehnlichkeit Gottes und deßhalb als dem Objekt wesensgleich zu fassen, unterzieht Suarez[1]) einer besondren Würdigung, indem er nachweist, daß derselbe einerseits in sich nichtig sei,

[1]) Inst. met. disp. XXX., sect. 11, Nr. 31 u. 32.

und andrerseits im Falle seiner Berechtigung auf den Akt selbst (species expressa) gleichmäßige Anwendung finde. Wollte man sich, um die Möglichkeit der Visio per speciem zu vertheidigen, zu der Ansicht bekennen, die Aehnlichkeit des Bildes mit dem Objekt sei eine formale, d. i. wurzle in der Uebereinstimmung der Wesenheit beider, so daß beiden dieselbe quidditas eigne, dann ließe sich allerdings ein innerer Widerspruch nicht in Abrede stellen; denn daß ein Geschaffenes mit dem göttlichen Wesen dieselbe quidditas besitze, erscheint geradezu als ein Unding, muß sich ja doch der specifische Unterschied zwischen dem Objekt und dessen Bild nicht bloß auf den Seinsmodus derselben, sondern auch auf ihre Essenz als solche erstrecken. Das Verhältniß der Aehnlichkeit, welches zwischen beiden besteht, hat keineswegs in der Wesensgleichheit sein Fundament, sondern ist lediglich eine similitudo repraesentationis — d. i. eine Aehnlichkeit insofern, als der species die Fähigkeit innewohnt, das unendliche Objekt zu repräsentiren —, und diese kann bei Wesen ganz verschiedener Natur statthaben. Die Thatsache, daß das ganze Sein der species in der fragl. repraesentatio aufgeht und letztere ein unendliches Objekt betrifft, steht dem nicht entgegen. Denn, müßte das Erkenntnißbild dieserhalb wenigstens dem modus repraesentativus oder in ratione repraesentationis unendlich sein, so träfe derselbe Schluß die species expressa, den Schauakt selbst, weil auch dieser das Unendliche zum Gegenstand seines Erkennens hat, und das um so mehr, weil das ganze Sein der species impressa auf das Zustandekommen des Erkenntnißaktes abzielt, letzterer sich aber eben so wenig als eine formalis similitudo Gottes darstellt, als erstere. Die Aehnlichkeit zwischen unsrer species und dem Objekt beruht vielmehr nur auf der besondren Beziehung beider, wonach erstere in Weise eines göttlichen Instruments das absolute Wesen dem seligen Geiste darzustellen und mit diesem zum seligen Schauakt zu concurriren geeignet ist. Unbeschadet des unendlichen Abstandes kann eine derartige Beziehung auf Grund göttlicher Anordnung bestehen. Denn, wenn das Glorienlicht, obwohl eine endliche Kraft, kraft seiner besondren Stellung zum Erkenntnißobjekt mit der intellektiven Potenz als comprincipium zur Visio concurriren kann, warum sollte einem intellektuellen Bilde nicht die nothwendige

Hinordnung zum Objekt verliehen werden können, um an dessen Statt zur Anschauung mitzuwirken? Bedürfte es dazu einer dem Erkenntnißgegenstand entsprechenden Vollkommenheit, dann wäre die Visio beatifica allerdings eine metaphysische Unmöglichkeit.

Falsch ist der Satz, es müsse dem Bilde überhaupt dieselbe Natur, wie dem Objekte selbst vindicirt werden. Wollte man diese willkürliche Voraussetzung consequent durchführen, so wäre jede species einer Substanz und jeder Erkenntnißakt einer solchen selbst substantiell, während doch in Wahrheit beide ein der Potenz inhärirendes Accidenz sind. Nicht dem Sein, sondern nur der Darstellung nach — secundum repraesentationem — muß das intellektuelle Bild mit dem Objekte gleicher Ordnung angehören, und weil diese Gleichheit der Ordnung genügt, kann die species, wenngleich Accidenz, eine Substanz und wenngleich endlich und geschaffen, sehr wohl das unendliche, ungeschaffene Wesen erkennbar machen.

Noch grundloser und unberechtigter ist die Behauptung, die in Rede stehende species nehme deßhalb Unendlichkeit für sich in Anspruch, weil sie von Gott allein gewirkt werde. Eben weil sie nicht causa sui ist, sondern in einem Andren den Grund ihrer Existenz findet, muß sie schon nothwendig als ein Begrenztes gedacht werden, abgesehen davon, daß sie von dem endlichen Geiste aufgenommen wird. Auch wenn man die vermeintliche Unendlichkeit dahin versteht, daß die species als einer in infinitum fortlaufenden Steigerung ihrer Intensivität fähig zu denken sei, bleibt ihre Endlichkeit dennoch stets gewahrt. Denn angenommen, das intellektive Vermögen als Subjekt des Erkenntnißbildes besäße die Fähigkeit, eine in unbegrenzter Steigerung immer vollkommnere species aufzunehmen, so würde es doch in Wirklichkeit nimmer ein göttliches Abbild von unendlicher Vollkommenheit recipiren und sein Erkennen bliebe faktisch stets ein limitirtes, weil Gott ein noch vollkommneres Bild produciren und die Potenz zur Mitwirkung mit demselben befähigen könnte. So wie also die Anschauung durch den Willen Gottes beschränkt wird, kann auch die fragliche species impressa ihre Begränzung finden. Wenn auch die Visio faktisch durch das Glorienlicht ihre Limitirung erfährt, die species aber nur durch unmittelbar göttliche Bewirkung, so steht

nichts im Wege, das thatsächlich verliehene lumen gloriae durch Gottes Allmacht suppliren und so durch seinen Willen ausschließlich die Visio beschränkt werden zu lassen.

Oder fließt das intellektuelle Bild mit Naturnothwendigkeit vom Objekte als solchem her, und muß aus diesem Grunde ersteres als adäquat gedacht werden? Mit Nichten: wenn auch andre, sensible oder intelligible Objekte ihre species naturaliter und ex se hervorbringen, so folgt daraus nicht, daß Gott, der naturaliter nur innerhalb seiner selbst wirkt, nicht durch freie Willensbestimmung außer sich die species zu schaffen im Stande sei. Als Objekt kann er freilich nicht ein endliches Bild causiren, wohl aber als prima causa, als welche er das bewirkende Princip andrer außergöttlichen Formen ist. Selbst, wenn Gott als Objekt die species producirte, bemerkt Suarez, so wäre sein deßfallsiges Wirken noch nicht nothwendig ein rein natürliches, — da ja alle göttliche Thätigkeit ad extra von seinem Willen bedingt ist — und wäre auch deren Produkt deßhalb noch nicht adäquat; denn die species wird von den Objekten gewirkt nach der Fähigkeit und Disposition des sie aufnehmenden Subjekts. Wäre die species adäquat, so müßte auch der Akt, zu dessen Setzung sie mitgetheilt wird, adäquat, d. i. unendlich sein; denn der Defekt der sie aufnehmenden Potenz könnte keinen Grund abgeben für die Inadäquatheit des Aktes, weil ein Geschaffenes, das von Gott die Bestimmung erhält, aufgenommen zu werden, allzeit der Seinsweise des Empfängers entsprechend eingerichtet wird.

So bleibt es im Allgemeinen wahr, daß es von jedem intelligiblen Objekt, dessen Anschauung möglich ist, ein dem Schauakt und dem Schauvermögen entsprechendes Erkenntnißbild geben kann. Alle drei sind supernatural und müssen es sein, weil die Seinsweise Gottes einer ganz andren Ordnung angehört, als die einem creatürlichen Wesen entsprechende [1]).

---

[1]) Zur näheren Orientirung über unsre Frage verweisen wir auf Suar. de Deo uno et trino l. II., cap. 12 u. 13; inst. met. disp. XXX., sect. 11 und besonders auf Vasquez, l. c.

Was wir in diesem § bezweckten, ist nur der Beweis einer logischen Möglichkeit der Visio per speciem durch Bekämpfung der Gegenargumente, welche in unsrer Annahme einen inneren Widerspruch zu entdecken vermeinen. Es liegt uns eben so fern, wie den Schülern des hl. Thomas, für Dasjenige, was wir als möglich erkannt, Wirklichkeit zu beanspruchen. Davor warnt uns die sententia communissima der Theologen, die Connaturalität des seligen Erkenntnißaktes, wie die erhabene Vollkommenheit der Visio beatifica.

§ 9.

Das vom Seligen gezeugte Wort oder die species expressa als abschließendes Moment des Schauprocesses.

Wo immer ein Gegenstand actu erkannt wird, formirt der Geist ein inneres Wort, welches als Ausdruck des erkannten Objekts erscheint [1]). Dadurch nämlich, daß wir erkennend thätig sind, entsteht in unsrem Innern ein Etwas, wodurch wir den Erkenntnißgegenstand zu unsrem geistigen Eigenthum machen; es ist die Idee, der Begriff des Objekts, seinem Wesen nach Abbild und Aehnlichkeit desselben [2]).

---

[1]) Thomas, opusc. XIV, de natura verbi intellectus: „semper, cum actu intelligitur aliquid, verbum formatur.“

[2]) I. qu. 27, a. 1: „Quicumque intelligit, ex hoc ipso, quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens.“

Suar. de myst. trinit., l. I., cap. 6, Nr. 4: „Nihil aliud est verbum, quam intrinsecus terminus locutionis. Unde in verbo vocali manifestum est, produci per actionem dicendi vocaliter. Tunc etiam nos verbum in mente formamus, quando interius loquimur, ipsa ergo mentalis locutio est productio verbi mentalis in nobis..... Est autem advertendum, verbum duplicem dicere respectum, unus est ad ipsum dicentem, tamquam ad principium producens; alius est ad rem dictam, nam qui loquitur, de aliqua re loquitur, quae res per verbum significatur seu repraesentatur, et ideo verbum dicit ad rem illum respectum significantis. Unde fit, ut ipsum etiam dicere possit et ad verbum et ad rem dictam referri: dicendo enim verbum ipsum producimus et dicendo etiam rem repraesentatam per verbum dicimus, quia est una omnino actio diversis respectibus significata.“ Demzufolge ist das intelligere nichts Andres, als den Erkenntnißakt produciren und den-

Es liegt im Begriffe jedweder Thätigkeit, daß sie als Produkt einen terminus habe, mit welchem sie abschließt. Ist die actio eine immanente, wie die Bethätigung unsres intellektiven Vermögens, so tritt auch ihr terminus nicht nach außen hervor, inhärirt vielmehr als qualitas dem Geiste, stellt demselben das Objekt formaliter dar und dient so als das Erkenntnißmittel, durch welches der Gegenstand direkt und unmittelbar erfaßt wird. So die gesammte Schule.

Wir haben an dieser Stelle die Frage zu behandeln, ob die ausgesprochene Lehre auch auf die selige Anschauung anwendbar sei, d. h. ob der Selige ein creatürliches Wort producire, mittelst dessen die göttliche Substanz von ihm intuitiv erkannt wird. Unsre Antwort lautet: wie jede Erkenntnißoperation im erkennenden Geiste ein Bild des Erkannten erzeugt, so auch der übernatürliche Schauproceß; sein Resultat ist die göttliche Anschauung, der intellektuelle Besitz des göttlichen Wesens: die *Visio* ist die *species expressa*, das *verbum mentis* des Seligen, eine dem Geiste permanent inhärirende *qualitas*. Und wie das?

---

selben aufnehmen oder durch ihn informirt werden; Beides kann darunter begriffen werden. Der vollendete Erkenntnißakt aber ist das mentale Wort, welches eben deßhalb auch als Begriff, conceptus, notitia bezeichnet wird. — Es war eine von den mittelalterlichen Theologen vielfach beregte Frage, ob das fragl. verbum von dem Erkenntnißakt selbst zu unterscheiden sei, oder nicht. Namhafte Schüler des hl. Thomas hielten dafür, es seien zwei verschiedene qualitates, und das Wort verhalte sich zum Akt als dessen nächstes Objekt, in welchem der durch das verbum repräsentirte Gegenstand wie im Bilde erkannt werde. Darnach müßte man im Verstande zwei distinkte Thätigkeiten annehmen, weil zwei verschiedene qualitates nothwendig auf eine doppelte actio schließen lassen, zumal jede für sich producirt wird; das innere Sprechen, dicere, wäre die Producirung des Wortes, das intelligere die Producirung des Erkenntnißaktes.

Wir sind geneigter, mit Suarez die gegentheilige Ansicht zu adoptiren, wonach das Wort von dem Erkenntnißakt selbst weder der Natur, noch der Proprietät nach unterschieden ist. Dieselbe Thätigkeit, welche das Wort producirt, zeugt auch den Erkenntnißakt, sie ist dicere und intelligere. Keines von beiden ist früher als das Andre, beide fallen durchaus in Eins zusammen, wir sprechen das innere Wort, weil wir erkennen und umgekehrt.

Die wunderbare Vereinigung der göttlichen Substanz mit dem endlichen Geiste hat sich vollzogen, nachdem der Mensch im lumen gloriae zur höchsten Theilnahme an der Lichtnatur der Gottheit erhoben worden und die nächste Vorbereitung auf jene geheimnißvolle Verbindung empfangen hat. Nicht ein endliches, geschaffenes Bild, nein die ganze göttliche Essenz in ihrer ungeahnten Größe hat sich dem Seligen einverleibt, um ihn mit wahrhaft göttlicher Speise zu nähren. Nunmehr soll der Mensch das ihm hinterlegte Erbe antreten, den ihm dargebotenen Besitz des Unendlichen sich zu eigen machen. Weil aber die Erhabenheit des Objekts sein Auge blendet, bedarf es vorher noch einer Mehrung seiner Sehkraft; sie wird ihm durch das Glorienlicht geboten. Nun entfaltet der Verstand seine übernatürliche Thätigkeit, schaut den ihm innigst gegenwärtigen Gott, und indem er ihn schaut, spricht er in seinem Innern das geheimnißvolle Wort, durch welches er das ihm virtualiter dargebotene göttliche Wesen in einem direkten Akt formaliter erfaßt, um es auf ewig unverlierbar zu besitzen.

Diese Auffassung von der Setzung der species expressa oder des supernaturalen Schauaktes durch den creatürlichen Geist scheint uns dogmatisch, wie philosophisch unanfechtbar zu sein, und muß das verbum creatum trotz der gegnerischen Angriffe nicht bloß als möglich, sondern auch als wirklich und nothwendig festgehalten werden. Der Annahme einer Producirung des endlichen Wortes werden sich principiell nur diejenigen Theologen entziehen können, welche Gott durch die Visio increata geschaut werden lassen. Wir haben diese Ansicht als unzulässig zurückgewiesen. Wer immer sich aber zu der Lehre bekennt, die Visio *sei* eine endliche, vom erkennenden Geiste gesetzte reale Thätigkeit, oder werde wenigstens durch eine solche Thätigkeit *bewirkt*, wird unsre Auffassung theilen müssen. St. *Augustinus* sowohl wie den hl. *Thomas* können wir dafür in die Schranken rufen: „Cognitio est similitudo rei cognitae“, die Erkenntniß ein Bild des Erkannten, ist für Ersteren ein feststehendes Axiom. Indem wir Gott erkennen, so lehrt der große Kirchenvater, werden wir ihm ähnlich, und diese Aehnlichkeit wird um so größer, je vollkommner unsre Gotteserkenntniß wird, sie steigert sich aber nicht

bis zur Gottesgleichheit, weil unser Erkennen kein comprehensives werden kann. Freilich besteht hienieden, wo unser Erkennen ein räthselhaftes ist, eine gewaltige Unähnlichkeit zwischen Gott und dem von unsrem Geiste gezeugten Worte, aber dennoch ist in demselben eine göttliche Aehnlichkeit zu entdecken; und auch dort, wo wir ihn schauen werden, wie er ist, wird der Verstand das verbum produciren, aber ein Wort, das frei von Irrthum ist, weil wir jeder Täuschung unzugänglich sind. Das geistige Bild, als welches sich jenes Wort darstellt, wird zur vollendeten Gottähnlichkeit werden, wenn wir den Vollgenuß der seligen Anschauung kosten [1]).

Der hl. Thomas adoptirt diese Lehransicht an zahlreichen Stellen [2]), und alle von den Gegnern angeführten Sätze [3]) können eben dahin verstanden werden. Wenngleich der hl. Lehrer unsre Frage nicht ex professo behandelt, so bürgt uns schon dafür der ganz allgemein von ihm aufgestellte Satz, jeder geschaffene Geist formire dadurch, daß er erkenne, in sich ein geistiges Wort, abgesehen davon, daß er sich in der unten angeführten Stelle [4]) für die species expressa bei der Visio ausspricht.

Und in der That, wenn durch die Erkenntnißoperation im Allgemeinen das mentale Wort als Bild des Erkannten und als informirende qualitas des erkennenden Geistes gewirkt wird, so müßte, um bezüglich der seligen Anschauung eine Aenderung dieses Erkenntniß-

---

[1]) De trin. l. IX., cap. 10 u. 11, l. XIV., cap. 16.

[2]) Cf. I., qu. 27, a. 1; ctr. gent. l. IV, cap. 11 u. 12.

[3]) Siehe bei Suarez, de Deo uno et trino, l. II., cap. 11, Nr. 3.

[4]) De verit., qu. 4, art. 2: „Verbum intellectus nostri est id, ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellecta..... Omne autem intellectum in nobis est aliquid progrediens realiter ab altero, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum, vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione. *Et hoc universaliter verum est de omni, quod a nobis intelligitur, sive per essentiam videatur, sive per similitudinem.* Ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi, unde etiam quando mens intelligit se ipsam, ejus conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis."

modus mit Fug und Recht behaupten zu können, ein überzeugender Grund geltend gemacht werden, der gerade für die unmittelbare Gotteserkenntniß jene connaturale Wirksamkeit unsres intellektuellen Vermögens als unmöglich erscheinen ließe. Ein derartiger Grund ist nicht ersichtlich, und finden die deßfallsigen scheinbaren Schwierigkeiten leicht eine befriedigende Lösung.

Es ist vor Allem klar, daß unsre Annahme mit dem Dogma, insofern dieses die jenseitige Erkenntniß als eine immediate und intuitive charakterisirt, nicht in Collision geräth. Man sage nicht, da, wo durch die Erkenntnißthätigkeit das verbum producirt werde, ziele unser Erkennen direkt und unmittelbar auf das hervorgebrachte Wort ab und erst durch dieses auf das eigentliche Objekt, das Erkennen des Seligen würde daher nach unsrer Ansicht nicht in Gott an sich, in dessen Substanz und Wesenheit seinen terminus haben, sondern in dem creatürlichen Ding und Gott somit in similitudine geschaut werden. Denn allerdings zielt in der Visio unsre eigne Thätigkeit zunächst auf das verbum ab, jedoch nur, insofern es ihr Produkt, nicht insofern es Erkenntnißobjekt des Geistes ist; und so ist Gott nicht ihr terminus, wohl aber ihr Objekt, das sie zu erkennen strebt. Da dem so ist, verbindet die actio als solche den Verstand nicht vollkommen mit dem Objekt, bahnt vielmehr durch Zeugung des Wortes dazu den Weg, und dieses Wort als abgeschlossener Erkenntnißakt eint den Geist immediate mit Gott als seinem primären Gegenstande.

Die Versuche, durch die Unendlichkeit, absolute Geistigkeit Gottes u. s. w. die Unmöglichkeit unsres verbum creatum zu erweisen, bedürfen keiner weiteren Berücksichtigung, indem dieselben durch die obige Widerlegung der Argumente gegen die species impressa als erledigt betrachtet werden können.

Wenngleich aber das fragliche verbum nicht in sich *unmöglich* ist, so muß es doch, meint man, als *überflüssig* verlassen werden; da nämlich der species expressa keine andre Aufgabe zufällt, als die Stelle des Objekts zu vertreten, wenn dieses für den creatürlichen Verstand nicht präsent oder nicht durch sich selbst actu genugsam intelligibel ist, so erscheint dieselbe in der Anschauung, wo die innigste, weil wesenhafte Selbstvergegenwärtigung des absolut erkennbaren Wesens

stattfindet, illusorisch. Da also die bloße reale Gegenwart des Objekts genügt, so liegt zur Annahme des verbum kein Grund vor, zumal es vollkommner ist, die göttliche Essenz ohne medium zu schauen. — Auch diese Argumentation können wir nicht zu der unsrigen machen, weil nach unsrem Dafürhalten das endliche Wort, verbum creatum einen andren Zweck erfüllt, als den bezeichneten. Seine Nothwendigkeit ist nicht in irgend welcher Unvollkommenheit des Erkenntnißobjekts zu suchen, nicht in dessen lokaler Absenz u. s. w.; das mentale Wort soll nicht Weise eines Princips das Objekt mit der Potenz vereinigen, sondern dessen aktuelles Erkennen ermöglichen. Der Grund der species expressa ruht ausschließlich in der Unvollkommenheit und natürlichen Anlage unsrer Potenz: weil sie nicht actus purus ist, sondern als potentielles Wesen existirt, bedarf sie einer eigenen Form, welche ihre Aktuirung bewirke; weil sie ein vitales Vermögen ist, muß diese Form eine selbst producirte sein, und weil sie ein cognoscitives Vermögen ist, hat die Form das Erkenntnißobjekt zu repräsentiren. Diese Bedingungen vereinigt in sich das Wort, als terminus der inneren geistigen Thätigkeit; indem es vom Verstande gezeugt wird als die Frucht der in der unio des göttlichen Wesens empfangenen Befruchtung, informirt es die Erkenntnißkraft so, daß das formaliter repräsentirte Objekt für sie wesenhaft erkennbar wird. Demzufolge ist die species expressa nicht nur nicht überflüssig, sondern geradezu nothwendig; Gott wird daher nicht nur faktisch durch das verbum creatum geschaut, sondern es ist auch schlechterdings undenkbar, daß er auf einem andren Wege quidditativ erkannt werde. Denn, da es feststeht, daß der endliche Verstand nur durch creatürliche Thätigkeit das göttliche Wesen schaut, diese actio videndi aber nicht ohne proportionirten terminus sein kann, so erscheint die Visio ohne eine geschöpfliche Form, welche essentialiter das Wort ist, unmöglich. Ebenso unerklärlich, wie die actio ohne terminus, ist das Erkennen ohne verbum; daher geht es nicht an, bezüglich der seligen Anschauung mit den Thomisten die intellectio vom verbum zu trennen und nur letzteres, dessen faktische Bewirkung sie in Zweifel ziehen, als Aehnlichkeit des Objekts anzuerkennen. Denn, abgesehen davon, daß kein Grund vorliegt, die intellectio als eine vom verbum geschiedene Eigenschaft des Verstandes

zu statuiren, und daß dieselbe, wenn sie anders den Begriff einer wahrhaften Thätigkeit erfüllt, ohne Producirung des Wortes ein Unding ist, so kann doch ein Erkennen niemals anders stattfinden, als per assimilationem, und so sehr liegt es im Begriffe des Erkennens, eine Aehnlichkeit des Erkannten zu sein, daß die Visio keine cognitio ist, wenn sie sich nicht als similitudo repraesentativa Dei charakterisirt.

Weil, wie wir sahen, die göttliche Anschauung ein vom seligen Geiste Gewirktes ist, und selbstverständlich nicht substantiell sein kann, so muß sie als endliches Accidenz, als eine dem producirenden Verstande inhärirende qualitas begriffen werden. Extreme Thomisten suchten auch dieser Consequenz zu entgehen, um auf diese Weise indirekt die Visio als Bild und Aehnlichkeit des göttlichen Wesens negiren zu können. Sie berufen sich dabei auf Aristoteles, der die formale Seligkeit —, als welche von ihm die contemplatio, von uns die visio bezeichnet wird, — nicht in einer qualitas, sondern in der operatio des Verstandes bestehen lasse [1]), und sind der Ansicht, das Schauen der Seligen sei eine bloße Thätigkeit, welche sie unmittelbar ohne Dazwischenkunft einer qualitas oder eines creatürlichen Wortes mit der ungeschaffenen Gottesnatur verbinde. Wir halten ihnen gegenüber mit den gewiegtesten Theologen die immanenten Akte als qualitates fest schon aus dem mehrfach erwähnten Grunde, weil jede reale geistige Thätigkeit einen entsprechenden Abschluß finden muß, welcher eben das Wort als Accidenz des Geistes ist, und bemerken noch, daß die Seligkeit nicht in dem Sinne als operatio bezeichnet wird, als wäre sie nicht eine wahre, den Verstand informirende Eigenschaft, sondern deßhalb, weil diese qualitas der Erkenntnißpotenz nicht inhäriren kann, ohne daß letztere selbst sie bewirkt, und weil sie auch ihrer Dauer nach von der Thätigkeit des Geistes bedingt ist.

---

[1]) Lib. X. ethic. cap. 3.

§ 10.

Beseitigung der letzten Schwierigkeiten. — Möglichkeit der seligen Anschauung. — Schluß.

Die vorausgehenden Paragraphen hatten den Zweck, das Seligkeitsdogma in seine einzelnen Begriffsmomente zu zerlegen, durch wissenschaftliche Prüfung der zur Verwirklichung der Visio beatifica von der katholischen Theologie geforderten Bedingungen dem Leser ein Verständniß von dem übernatürlichen Schauakt zu ermöglichen und eben dadurch unsre geheimnißvolle Glaubenslehre der denkenden Vernunft annehmbar zu machen. Wir verhehlen uns nicht, daß dieser Zweck bisheran nur halb erreicht ist. Denn es soll nicht geleugnet werden, daß unbeschadet der im Vorigen gegebenen Darstellung noch eine Reihe von Schwierigkeiten übrig bleiben, angesichts derer man versucht sein könnte, die Möglichkeit der Visio aus theologischen, wie rationellen Gründen anzuzweifeln. Wollen wir daher eine auch nur einiger Maßen vollständige Lösung der uns gestellten Frage liefern, so können wir uns der Aufgabe nicht entziehen, die wichtigsten dieser Bedenken zu besprechen und soweit möglich zu beseitigen.

Bezüglich der Einwände, welche man der hl. Schrift zu entlehnen pflegt, verweisen wir auf die deßfallsigen Erklärungen bei Suarez, lib. II. cap. 7. No. 13—15., Vasquez, disput. XL, cap. 3, Petavius, t. I, lib. VII etc. etc.

I.

Durch den Glauben an die Möglichkeit und Thatsächlichkeit einer zukünftigen Erhebung des Menschen zur unmittelbaren Anschauung der göttlichen Substanz glaubte man von jeher mit den Aeußerungen einer Reihe der angesehensten Kirchenväter in Widerspruch zu treten. Eine große Anzahl von Stellen in den Werken der betr. Väter, in welchen die Frage, ob die Intuition des göttlichen Wesens dem geschöpflichen Geiste communicirt werden könne, mit aller Entschiedenheit verneint wurde, gaben zu diesem Bedenken Anlaß. Besondre Schwierigkeiten boten in dieser Hinsicht mehre Aussprüche des hl. Chrysostomus: Derselbe bemerkt z. B. in seiner Bekämpfung der Anomäer zu den Worten des hl. Evangelisten Johannes: „Niemand

hat Gott jemals geschaut": „Denn, was Gott ist, haben nicht nur nicht die Propheten, sondern nicht einmal die Engel und Erzengel gesehen; wollte man sie fragen, man würde von ihnen über die Substanz Gottes keine Auskunft erhalten, sondern sie nur die Größe und Majestät Gottes verherrlichen hören ꝛc." „Nur der Sohn und hl. Geist schauen Gott. Denn wie sollte auch eine geschaffene Natur den Ungeschaffenen unmittelbar und wesenhaft zr erkennen vermögen? Wenn wir von einem beliebigen immateriellen Wesen, obschon es geschaffen, nicht einmal eine klare Anschauung gewinnen können, so werden wir weit weniger ein Schauen Desjenigen zu ertragen im Stande sein, der sowohl unkörperlich, als auch dazu ungeschaffen ist." [1]) Wie der hl. Chrysostomus an dieser Stelle in der Immaterialität und dem Ungeschaffensein Gottes, so scheint er in den weiteren Worten: Gott sei vor den Engeln unsichtbar gewesen und erst durch die Menschwerdung sichtbar geworden, in seiner absoluten Geistigkeit die Unmöglichkeit der intuitiven Erkenntniß begründet finden zu wollen. Diese Lehre des hl. Chrysostomus scheinen auch Euthymius, Theophylakt, Theodoret, ja auch Ambrosius, Basilius, Epiphanius, die beiden Cyrille und Gregore unter den griechischen Vätern, Hieronymus und Isidorus unter den lateinischen zu vertreten.

Sixtus von Siena [2]) giebt einen dreifachen Erklärungsgrund an, durch dessen Zuhülfenahme die katholischen Theologen die Lehre der genannten Väter mit dem kirchlichen Dogma in Einklang zu bringen versuchten. Derselbe will die bezüglichen Aeußerungen entweder vom körperlichen Anschauen der göttlichen Substanz interpretirt wissen, oder die in Frage stehende Unmöglichkeit der Visio auf das gegenwärtige Leben beschränken, oder endlich in

---

[1]) Homil. 14 in Joh. 1, 18; ferner in derselben Homilie über I. Tim. 3. 16, Matth. 18, 10; 5, 8 u. 27; homil. 3 de invis. Dei nat.

[2]) Lib. VI, annot. 182.

jenen Väterstellen keine andre Lehre indicirt finden, als daß der Mensch weder hier noch dort jener Erkenntniß fähig sei, mit der sich Gott selbst erkennt. Vasquez hält diese und alle verwandten Interpretationsversuche für unberechtigt, weil dem Wortlaute der betr. Stellen widersprechend, und giebt sich dem Glauben hin, ein Verständniß der betr. Ausdrücke im katholischen Sinne sei erzwungen und daher unstatthaft[1]). Wir folgen in dieser Frage Petavius, nicht bloß wegen der Auktorität, die derselbe im Hinblick auf seine ausgedehnten und gründlichen patristischen Studien für sich in Anspruch nimmt, sondern auch deßhalb, weil der von ihm bezüglich unsres Fragepunktes gegebene Lösungsversuch als der einzig richtige erscheint. Nach der Ansicht des Petavius nämlich muß bei Auslegung der Lehre des hl. Chrysostomus und der übrigen Väter die häretische Behauptung der von ihnen bekämpften Gegner den entscheidenden Anhaltspunkt bieten. Indem der hl. Chrysostomus dem Irrthum des Eunomius und Aëtius, welche schon in diesem Leben eine weit höhere, als die im Glauben gegebene Gotteserkenntniß sich anmaßten, ja eine Erkenntniß in der Vollkommenheit, wie Gott sich selbst erkennt, prätendirten, entgegentritt, will er nur die Möglichkeit einer comprehensiven Erkenntniß seitens der Creatur ausschließen. Er versteht aber unter Comprehensio jene Gotteserkenntniß, welche ihr Objekt in einem einzigen Akte vollkommen umfaßt, in Gott alle wirklichen sowohl als möglichen Creaturen ausnahmslos erkennt, mit einem Worte, welche ihren Gegenstand so erschöpft, daß nichts an und in demselben ist, was verborgen bliebe, oder nicht mit

---

[1]) Casini („quid est homo", edidit Scheeben, Moguntiae 1862, art. VII. § 2) führt eine Reihe von Homilien des hl. Chrysostomus an, welche den Theologen zur Vertheidigung seiner Orthodoxie dienen und meint, daß wenigstens einige derselben, welche die Gegner für ihre Lehre in Anspruch zu nehmen pflegen, im katholischen Sinne zu deuten seien. Indessen ist Casini der Ansicht, daß Origines, Titus Bostrensis, Gennadius, Theodoret, Basilius Seleuc., Anastasius Sinaïta, Oecumenius, Theophylakt und Euthymius &c. schwerlich zu vertheidigen seien, während er bei den übrigen Vätern die Behauptung von der Unmöglichkeit der Visio als vom bloß natürlichen Erkenntnißvermögen prädicirt erachtet.

gleicher Klarheit und Schärfe erfaßt würde. Demgemäß geht die Lehre des hl. Chrysostomus und der übrigen Bekämpfer der Anomäer dahin: Die Erkenntniß, wodurch immer wir das göttliche Wesen erfassen, sei es die irdische — wie die betreffenden Väter in der Regel sie verstehen — oder die dereinstige, welchen den Engeln und Seligen vorbehalten, ist, wenngleich eine klare, distinktive, beseligende, doch im Vergleich mit jener, welche Gott selbst genießt, weder als vollkommne Erkenntniß, noch überhaupt als Visio zu bezeichnen [1]), so daß in diesem Sinne einer vollkommensten höchsten Gotteserkenntniß die unmittelbare Anschauung der Creatur zu bestreiten ist [2]).

Indem wir diese Erklärung des Petavius adoptiren, sind wir zu dem Urtheil berechtigt, daß aus den fraglichen Väterstellen wenigstens kein stichhaltiger Grund gegen die Möglichkeit der Visio beatifica hergeleitet werden kann. Da aber der hl. Chrysostomus, wie wir oben bemerkten, seine Lehre durch das Ungeschaffensein oder durch die Unendlichkeit des göttlichen Wesens zu stützen scheint, so ist es geboten, die auf Grund der unendlichen Seinsweise Gottes erhobene Einrede des Näheren zu berücksichtigen, zumal gerade diese Schwierigkeit von den Gegnern des katholischen Dogmas mit besondrer Emphase in den Vordergrund gestellt zu werden pflegt.

II.

„Quod est creatum, increatum videre non potest“: das Geschaffene vermag das Ungeschaffene nicht wesenhaft zu erkennen. Das Wesen Gottes fällt nicht in den Kreis der Objekte des creatürlichen Verstandes; denn da das Erkennen dem Sein entspricht, so kann die Erkenntnißsphäre der Creatur nur auf diejenigen Gegenstände sich ausdehnen, welche mit ihr gleicher Seinsweise sind. Nun aber ist die

---

[1]) In diesem Sinne sagt schon Tertullian, apol. cap. 17: „Invisibilis est (scil. Deus), licet videatur, incomprehensibilis est, etiamsi per gratiam repraesentetur.“

[2]) Lib. VII, cap. 5, Nr. 4. In demselben Capitel sucht Petavius durch ganz ähnliche Interpretation die beiden Gregore, Cyrille u. s. w. zu rechtfertigen, und in cap. VI. Origines, Titus Bostrensis, Theodoret, Hieronymus u. Ambrosius, Eucherius Lugd., etc.

göttliche Substanz unendlich, während unser Verstand beschränkt und endlich ist. Diese Ungleichheit zwischen Erkanntem und Erkennendem wird auch durch das lumen gloriae nicht beseitigt; denn mag man demselben eine noch so hohe Vollkommenheit zuerkennen, es ist und bleibt ein Geschaffenes, und trotz seiner Verleihung an die natürliche Erkenntnißpotenz besteht der unendliche Abstand zwischen Gott und uns vor wie nach fort. — So die Gegner der übernatürlichen Anschauung Gottes. Wir wollen nicht verkennen, daß dieser der Unendlichkeit der göttlichen Essenz entnommene Einwand etwas Specioses an sich hat; aber unlösbar ist er darum keineswegs. Es liegen nämlich der gegnerischen Argumentation falsche Voraussetzungen und Anschauungen zu Grunde: sie beschränkt in ungebührlicher Weise die Erkenntnißsphäre unsrer Vernunftkraft, verkennt die Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt, welche zur Erkenntniß des letzteren vernünftig gefordert werden können und mißversteht zugleich das Wesen und die Stellung des Glorienlichtes.

Wir machen vor Allem darauf aufmerksam, daß die göttliche Essenz nicht als ein schlechthin Fremdartiges unsrem Erkenntnißvermögen gegenübersteht. Gott ist nicht der absolut Verborgene und Unsichtbare der gnostisch-alexandrinischen Schule, der Armenier und Griechen, des Abälard und Almericus, er ist nicht der Unnennbare oder die abstrakte absolute Einheit, unerfaßbar durch creatürliche Vermögen, wie ein falscher Mysticismus ihn fingirt. Das göttliche Wesen fällt vielmehr in den Bereich des Seienden, und weil das höchste Sein, ist es auch im höchsten Maße erkennbar; ja es ist das primum intelligibile und Princip aller intellektuellen Erkenntniß, — nicht zwar, wie die Ontologisten lehren, weil Gott der Zeit nach zuerst, durch ihn und in ihm alles Andre von uns erkannt wird [1]), sondern — weil er auf dem Gebiete des Intelligiblen das Erste an Würde und Erkennbarkeit, die Ursache unsrer geschöpflichen Erkenntnißkraft ist. Da aber das Erkennbare das eigentliche, adäquate Objekt des vernünftigen Geistes ist, so muß die göttliche Essenz als wenigstens einiger Maßen innerhalb seiner Tragweite liegend angenommen werden,

[1]) I., qu. 88, a. 3.

in soweit nämlich, als sie sich durch natürlich erkennbare Effekte manifestiren kann[1]). Daß Gott gegenwärtig von uns nicht quoad essentiam erkannt wird durch Intuition, ist in der verschiedentlichen Seinsweise, welcher das göttliche Sein und das Sein unsres Erkenntnißvermögens angehören, resp. in der Improportionalität, welche annoch zwischen beiden besteht, begründet. Nicht in dem Sinne ist sein Wesen uns verborgen, als wenn es überhaupt absolut unerreichbar wäre, sondern weil es ein über unser natürliches Vermögen hinausragendes ist, zu dessen Anschauung wir der Stärkung durch ein übernatürliches Licht bedürfen, ähnlich, wie unser leibliches Sehorgan gestärkt werden muß, wenn es die blendenden hervorragendsten Sinnesobjekte erfassen soll. Es darf nicht geleugnet werden, daß zur wesenhaften Erkenntniß eine gewisse Gleichheit oder Proportion zwischen Subjekt und Objekt gefordert wird, haben wir ja gerade darauf besonders unsren obigen Beweis für die Supernaturalität der Visio basirt. Falsch aber ist die Behauptung, zwischen der Natur des Erkennenden und dem quiddditativ erkannten Objekte müsse dem Sein nach eine schlechthinige Gleichheit statthaben, oder es müsse gar das erkennende Subjekt sein Objekt an Seinsvollkommenheit übertreffen. Der unendliche Abstand zwischen göttlicher Wesenheit und creatürlichem Verstand dem natürlichen Sein nach kann nicht den Grund bilden, weßhalb Gott nicht naturaliter von uns geschaut werden kann. Wäre dieser Abstand zwischen Potenz und Objekt überhaupt das der Erkenntniß hinderliche Moment, dann könnten auch die Creaturen vom göttlichen Verstande nicht wesenhaft erkannt werden, weil auch dieser und jene dem natürlichen Sein nach durch eine unendliche Kluft getrennt sind. Ist aber eine bestimmte Seinsvollkommenheit im Erkennenden gegenüber vom Objekt nothwendig oder eine quantitative Proportion zwischen beiden, so ist nicht abzusehen, wie der menschliche Geist irgend eine Substanz, wie der niedere Engel die

---

[1]) Vasqu. disput. XXXVII, cap. 6: „Nam substantia Dei continetur sub adaequata ratione intellectus, quae est ens secundum totam suam analogiae latitudinem, quam saltem obscure in via absque dono etiam supernaturali cognoscere possumus, et aliquo modo intelligere etc.“

Substanz eines vollkommneren Engels zu erkennen vermöge u. s. w. Was vernünftiger Weise gefordert werden kann, ist nur eine convenientia oder eine Proportion zwischen Erkennendem und Erkanntem, und zwar eine solche, daß das intelligible Objekt durch species, welche der erkennenden Natur convenient und connatural sind, erkenntnißfähig wird. Diese Convenienz in der Seinsweise, resp. die Proportion zwischen der göttlichen Wesenheit und unsrem Verstande ist nicht eine mathematische — secundum mensuram perfectionis —, sondern eine Proportion secundum rationem objecti et potentiae, kraft welcher die Potenz dem Objekte zuzustreben und es in einer bestimmten Weise zu erfassen im Stande ist, wie nur dasjenige Erkenntnißvermögen es vermag, dessen eigentliches Objekt es ist [1]).

Wenn dem Gesagten gemäß nicht der unendliche Abstand zwischen der göttlichen Essenz und unsrem Verstande den Grund für die natürliche Unmöglichkeit der Visio beatifica abgiebt, sondern die Verschiedentlichkeit der Ordnungen, denen Gott und Creatur angehören, resp. die darin gründende Improportionalität beider dem intelligiblen Sein nach, so fragt es sich nur, ob der natürliche Mangel der als nothwendig erwiesenen Proportion, oder des modus essendi generalis übernatürlich gehoben werden könne.

Wir haben bereits erwähnt, daß, da das adäquate Objekt unsres Erkenntnißvermögens das Sein ist, Gottes Wesenheit absolute loquendo darunter begriffen werden müsse; im andren Falle könnte ja Gott

---

[1]) Gregor de Val., I., disp. I., qu. 12, punct. I. äußert sich über den Fragepunkt folgender Maßen: „Ut objectum aliquod possit a potentia perfecte et quidditative cognosci, non opus est, ut vel major perfectio vel aequalis, vel etiam secundum aliquam certam proportionem arithmeticam sit in ipsa potentia ac est in objecto, quandoquidem potentia nihil immittit in ipsum objectum, cum ab ea illud cognoscitur; sed satis est proportio quaedam talis inter potentiam et objectum cognitum, ut possit potentia in illud tendere, seu illud respicere certo quodam modo, quo non potest alia potentia, cujus illud non est objectum. Haec autem proportio potest esse inter intellectum creatum supernaturaliter adjutum et Deum, non obstante illa distantia infinita, quae est inter utrumque etc.“ Cf. Ferrariensis super cap. 52, l. III. etr. gent.

naturaliter in keiner Weise von uns erfaßt werden. Daraus folgt, daß, wenn eine bestimmte Art der Gotteserkenntniß, die Visio immediata Dei auf natürlichem Wege unerreichbar bleibt, Solches nicht im Objekt als solchem, sondern ausschließlich in dem Mangel unsrer natürlichen Erkenntnißakte gelegen sein kann: Die göttliche Essenz ist eben zu erhaben und zu lichtvoll für unser natürlich-geistiges Auge, als daß sie von demselben unmittelbar könnte geschaut werden, wie das leibliche Auge zu matt ist, um den Sonnenglanz vollauf zu ertragen. Es wäre aber mehr denn unwissenschaftlich, daraus schließen zu wollen, die Creatur, die doch jeder Gnadengabe intra genus intellegibilis fähig ist, könne nicht übernatürlich zur Anschauung erhoben werden, das natürliche Mißverhältniß zwischen der wesenhaften oder unvermittelten Gotteserkenntniß und dem natürlichen Verstande sei selbst bei göttlicher Dazwischenkunft unüberwindlich. Man sage nicht, der Abstand zwischen Gott und unsrem natürlichen Erkenntnißvermögen sei ungleich größer, als z. B. der Abstand zwischen der Engelsubstanz und dem körperlichen Auge, und letzteres könne nicht einmal durch ein noch so vollkommnes donum superadditum zur Anschauung des Engels erhoben werden; denn allerdings ist, das natürliche Sein in's Auge gefaßt, der Abstand — *distantia entitatis* — im ersteren Falle größer, als im letzteren, nicht aber so, wenn wir die *distantia habitudinis* in Betracht ziehen, d. i. das Verhältniß, welches von Natur aus zwischen Gott und der geschaffenen intellectuellen Substanz besteht. Auf letzteres allein kommt es, wie oben bemerkt wurde, an. Das körperliche Organ, weil schlechthin materiell kann nicht zur Erkenntniß eines Immateriellen erhoben werden, das wäre ein innerer Widerspruch. Anders hingegen ist es mit dem Verstande, der seiner Natur nach über der Materie steht, dem, weil selbst geistig, ein Verhältniß zu der absoluten Geistigkeit Gottes eignet. Freilich würde unsre Erhebung zur Visio unmöglich, wenn wir den intellectus possibilis mit der falschen Philosophie als materielle, corruptible Kraft fassen wollten. Dann wäre derselbe durch sein Wesen auf die materiellen Dinge angewiesen, weil er nicht als substantia separata existiren könnte. Ist aber unser Geist incorruptibel und seinem Sein nach von der Materie unabhängig, so ist die Thatsache, daß er sich hienieden

auf die Wesenheit der materiellen Objekte beschränkt, ihm rein accidentell, und kann derselbe in seiner körperlosen Subsistenzweise das an sich Erkennbare in seinen Gesichtskreis ziehen. Nur die Schule der modernen Eklektiker wollte aus der Wahrheit, daß der Mensch in seinem aktuellen Zustande die Substanzen bloß durch ihre äußeren Manifestationen erkennt, den Schluß ziehen, das direkte Erkennen der Substanzen in sich selbst sei für den Menschen schlechterdings eine Unmöglichkeit. Niemand wird Gott die Erkenntniß der Substanzen unabhängig von deren Selbstmanifestirungen und Attributen absprechen; wie sollte er auch als denkendes und freies Wesen schaffen, wenn er die Ideen der Substanzen nicht in sich trüge? Warum aber sollte Gott seine Erkenntniß nicht dem Menschen mittheilen können, was beschränkt hier seine Macht, welcher Widerspruch ist in einer solchen Annahme nachweisbar?[1]) Es erübrigt nur, zu erklären, in welcher Weise die beregte Proportionalität zwischen dem intelligiblen Sein Gottes und dem des Verstandes hergestellt werde: sie wird bewirkt durch das lumen gloriae, welches die Erkenntnißpotenz des Seligen erhebt zu einem zwar schon naturaliter unsrer adäquaten Erkenntnißsphäre Angehörigen, das aber vorher zu erhaben und lichtvoll war für den endlichen Geist. Das Glorienlicht vollzieht aber diese Leistung dadurch, daß es unsren Verstand dem intelligiblen Sein nach in die göttliche Ordnung erhebt und ihn so zu einer propria et proportionata potentia der göttlichen Substanz macht. Es kann und muß nämlich das lumen gloriae nach einer zweifachen Seite hin betrachtet werden: einmal insofern es ein creatürliches Accidenz ist, welches den Geist informirt, sodann insofern es als letzte Disposition zur Aufnahme der göttlichen Form erscheint. In ersterer Hinsicht ist es ganz andrer Ordnung, als die göttliche Wesenheit, ja, weil Accidenz, eine sogar unter jeder Substanz stehende Entität. Dagegen gehört es im zweiten Falle wahrhaft dem ordo divinus an; so gut, wie die göttliche Form den geschöpflichen Geist unendlich überragt, überragt ihn auch das lumen gloriae, weil die letzte Disposition zur Form und die Form selbst einer und derselben Ordnung angehören. Zwischen

[1]) Cros, p. II, lettre XI.

beiden besteht eine natürlich nothwendige Wechselbeziehung: auf die Setzung der Disposition folgt naturgemäß die Aufnahme der Form. Das Etwas als Entität gefaßt dieser Ordnung sei, nach einer andren Beziehung jener, ist kein Widerspruch; hat ja z. B. die Visio selbst als Erkenntnißakt und endliche Entität nicht den Character des höchsten Gutes, wohl aber als unio und realer Besitz Gottes. Als letzte Disposition gehört also das lumen gloriae mit Gott derselben Seinsweise an; es elevirt daher den menschlichen Geist zur göttlichen Ordnung, stellt zwischen Gott und Creatur die zwischen Erkanntem und Erkennendem geforderte Proportion her, und indem durch die ihm eignende Kraft das Erkenntnißobjekt aufnahmsfähig, der Verstand dasselbe als Form aufnehmend gemacht wird, erscheint der selige Geist in Wahrheit deiformis, Träger der göttlichen Form. Weil das lumen gloriae als Ausfluß des göttlichen Wesens, als besondre und vorzügliche Theilnahme am ungeschaffenen Lichte betrachtet werden muß, sagen wir mit vollem Rechte, daß der mit demselben ausgestattete Verstand das Wesen Gottes zum eigentlichen, entsprechenden Erkenntnißobjekt hat und an der göttlichen Erkenntnißweise theilnimmt [1]).

---

[1]) Suar. inst. met. disp. 30, sect. XI, Nr. 45 schreibt hierüber, indem er den Unterschied zwischen dem natürlichen Vernunftlichte und dem übernatürlichen Glorienlichte erörtert: „Dicendum est, rationem esse longe diversam, quia lumen naturale cujuscunque intellectus creati, sicuti intrinsece manat ab essentia creata, ita commensuratur illi in virtute et modo agendi eamque respicit ut primum et accomodatum objectum, estque quasi conjunctum instrumentum ejus ad omnes intellectiones eliciendas, quarum ipsamet essentia, quae est radix illius luminis est propria et principalis causa per suum proprium influxum. Lumen autem gloriae, quod theologi dicunt infundi beatis, sicut nulli creaturae esse potest connaturale, ita peculiari quodam modo et ratione ab essentia divina fluit tamquam singularis participatio increati luminis ejus; ideoque et ipsam primario respicit ut proprium et accomodatum objectum suum et modum operandi ejus participat, et est proprium instrumentum ejus ad visionem ejusdem efficiendam, cujus propterea visionis nulla creata essentia est principalis et quasi radicalis causa, sed ipsamet essentia divina."

Unsren Gegnern gegenüber, welche das Argument der Unmöglichkeit der Visio aus dem specifischen Unterschiede der göttlichen und creatürlichen Seinsweise auch nach Verleihung des Glorienlichtes urgiren, haben wir aus dem Vorhergehenden den Schluß zu ziehen, daß das lumen gloriae nicht deßhalb zum Schauen erhebt, als ob es nicht durch denselben unendlichen Abstand, wie unser Verstand von Gott getrennt wäre, sondern weil es die Kraft besitzt, den Verstand dem intelligiblen — nicht dem natürlichen — Sein nach mit Gott zu vereinigen, weil es nicht bloß eine beliebige Aehnlichkeit des göttlichen Wesens, sondern weil es als determinirter modus der Gottähnlichkeit eben dazu von Gott bestimmt und angelegt ist, die Visio in Weise einer supernaturalen Disposition zu bewirken. Daß die göttliche Essenz ihr Sein ist, das lumen gloriae aber nicht, widerstreitet dem nicht; denn erstere ist principale Form, und nur diese formae principales müssen ihrem Sein gegenüber ein gleiches Verhältniß haben, nicht zwei derselben Ordnung angehörende Entitäten, von denen die eine principale Form, die andre die derselben vorausgehende Disposition ist, weil die Disposition nicht durch ihr eignes, natürliches Sein, sondern durch ihre Hinordnung zur göttlichen Form in jene höhere Ordnung hineinfällt. Wenn gleich das Glorienlicht nicht den unendlichen Abstand zwischen unsrem Geiste und dessen Objekt aufhebt, so hebt es doch die vorher zwischen ihnen bestandene Improportionalität, und das reicht hin, wie mehrfach erwähnt wurde, um die Intuition der göttlichen Substanz zu ermöglichen [1]).

Die vorausgegangene Entwicklung macht es uns möglich, auch das speciell auf Grund der unbegreiflichen Einfachheit, und daß wir so sagen, Feinheit der göttlichen Substanz erhobene Bedenken richtig zu würdigen. Wie nämlich das leibliche Auge, könnte man sagen, ausschließlich auf materielle Gegenstände beschränkt ist und daher seiner Natur wie seinem Wesen nach absolut nur

---

[1]) Cf. Sum. ctr. gent., l. III., cap. 54 und den vortrefflichen Commentar zu den hier ausgesprochenen Gedanken des hl. Thomas von Ferrariensis; Cf. auch Vasqu. disp. XLIII, cap. 8.

diejenigen Objekte schauen kann, die irgend welche Ausdehnung haben, so widerstreitet es auch dem Wesen des endlichen Geistes, quidditativ und unmittelbar ein Objekt zu erkennen, das nicht, wie er, aus Substanz und Accidenzien, Wesen und Sein ꝛc. zusammengesetzt, sondern in sich selbst über all' unsre Begriffe einfach, aller und jeder Crassität baar und so fein ist, daß es nothwendig jedem nicht absolut geistigen Wesen unsichtbar bleibt —. So scharfsinnig und blendend auch dieses Argument sein mag, einen inneren Widerspruch in der Visio beatifica beweist es nicht. Denn wenn auch das leibliche Auge nicht zum Schauen eines raumlosen, immateriellen Gegenstandes, selbst nicht durch göttliche Allmacht erhoben werden kann, so ist dadurch noch nicht der Schluß berechtigt, auch der Geist, dem schon hienieden, wo er Gott nicht sieht, ein Erkennen des absoluten Geistes eignet, könne eben so unmöglich zum Schauen des absolut einfachen Gottes befähigt werden.

III.

Durch die zwischen dem unendlichen Wesen und dem creatürlichen Geiste hergestellte Proportion kann aber nur ein Anschauen, eine quidditative, nicht eine comprehensive Erkenntniß erzielt werden. So wahr es ist, daß ein Endliches das Unendliche nimmer vollauf zu umfassen und zu ergründen vermag, so gewiß ist es auch, daß das Glorienlicht unmöglich ein creatürliches Erkenntnißvermögen in Stand setzen kann, eine unendliche Summe von Objekten zu schauen und den Inhalt der unendlichen Gottesnatur zu erschöpfen. Zwischen der einfachen Intuition und der Comprehension ist daher wohl zu unterscheiden. Oder ist eine derartige Unterscheidung wegen der absoluten Einfachheit Gottes unberechtigt? In der That haben die Gegner der Visio beatifica keinen Anstand genommen, Solches zu behaupten. Der Gedanke, daß die Erkenntniß der höchst einfachen Substanz entweder als ein völliges Begreifen derselben, oder als absolute Ignoranz gedacht werden müsse, war den Einen, den Anomäern Veranlassung, schon in diesem Leben die denkbar vollkommenste Gotteserkenntniß für den Menschengeist zu reklamiren, während Andre, der Unmöglichkeit einer Comprehension Gottes durch die Creatur ein-

gedenk bleibend, auch die Möglichkeit der intuitiven Erkenntniß in Zweifel zogen und im Namen der denkenden Vernunft gegen dieselbe protestirten. Es ist demgemäß an dieser Stelle unsre Aufgabe, den realen Unterschied zwischen Intuition und Comprehension des Näheren zu entwickeln, um die aus der Confundirung beider Erkenntnißweisen gegen unser Dogma hergeleiteten Argumente zu entkräften.

Fragen wir uns zunächst: Welchen Begriff verbindet die Theologie mit dem Ausdruck „*comprehensio Dei*“, und worin ist das unterscheidende Moment zwischen der quidditativen und comprehensiven Gotteserkenntniß gelegen? „Etwas Andres ist es“, schreibt der hl. Augustinus[1]), „zu schauen, etwas Andres das geschaute Objekt ganz zu umfassen: Geschaut wird nämlich, was als gegenwärtig wie immer erfaßt wird; comprehendirt aber dasjenige, bei dessen Anschauung dem Schauenden Nichts entgeht und verborgen bleibt, oder dessen Grenzen vom erkennenden Geiste umspannt werden, gleichwie uns Nichts entgeht von dem, was wir gegenwärtig wollen, oder gleichwie wir einen Ring umschreiben können.“ Demgemäß sagen wir: ein Erkenntnißobjekt wird comprehendirt, wenn dasselbe in seiner Totalität und nach allen seinen Beziehungen so vollkommen durchdrungen und erschöpft wird, daß schlechterdings Nichts, was von und in demselben erkennbar ist, dem Schauenden sich entzieht. Wenn wir diese Begriffsbestimmung auf Gott übertragen, so ist klar, daß nur Derjenige das göttliche Wesen comprehensiv erkennt, der die ganze unermeßliche Fülle der göttlichen Wirkungssphäre mit seinem Geiste umschließt und dadurch alle Creaturen, deren schöpferische Hervorbringung ihrer Möglichkeit nach in der göttlichen Machtvollkommenheit beschlossen ist, in einem Akte erfaßt. Es ist nämlich von demjenigen, was wir als in Gott seiend denken, das Eine per se, proprie, formaliter in der göttlichen Wesenheit enthalten, das Andre nur kraft der göttlichen Macht und Efficienz, insofern es nämlich von Gott producirt werden kann. Eine passende Analogie hiefür bietet uns die Sonne; sie hat eine einzige Form und eine ein-

[1]) Epist. 112, cap. 9.

zige qualitas: das Licht, welches sie ist und spendet, und den Glanz, der von ihr ausgeht. Ihrer Macht nach involvirt sie aber außerdem die Eigenschaft, zu erwärmen, zu trocknen und andre Kräfte zu entfalten. Wer immer daher die Sonne vollkommen schaut, schaut sie zwar ihrem ganzen Wesen nach, aber es wird darum noch nicht Alles erkannt, was durch der Sonne Kraft hervorgebracht wird oder werden kann [1]).

Formuliren wir nun die gegnerische Einrede, um sie an der Hand der gegebenen Definition zu erledigen. Ein absolut einfaches, durch keine Materialität auseinandergehaltenes Wesen hat, so argumentirt man, keine Theile und Schlupfwinkel; wer dasselbe überhaupt

---

[1]) Petavius, l. c. cap. 3 u. 4. Unser Autor liefert an dieser Stelle den ausführlichen Nachweis, daß der eben aufgestellte Begriff der comprehensio von der gesammten Patristik adoptirt und festgehalten sei. Er bekämpft daher die in der Scholastik mannigfach zu Grunde gelegte Definition, wonach die comprehensio außer der quasi infinita extensio cognitionis eine Vollkommenheit der Erkenntniß fordert, welche der Vollkommenheit der Erkennbarkeit des Objektes adäquat ist, so daß Gott mit der Vollkommenheit, die er seinem Wesen nach fordert, d. i. mit unendlicher Erkenntniß erkannt werden müsse. Es will uns scheinen, daß ein wirklicher specifischer Unterschied zwischen den beiden Begriffsbestimmungen nicht wohl bestehe. Denn, mag auch an und für sich der Begriff der comprehensio nicht erheischen, daß dem Erkennen dieselbe Seinsvollkommenheit eigne, wie dessen Objekt, so scheint doch, wie Suarez (l. II., cap. 29 am Ende) bemerkt, eine vernünftige Folgerung dieses zu ergeben. Da nämlich Gott objektiv betrachtet ein unendlich erkennbares Objekt ist, so kann er nicht comprehendirt werden, wenn er nicht unendlich erkannt wird. Eine unendliche Erkenntniß ist aber nur möglich bei unendlicher Erkenntnißkraft; eine unendliche Erkenntnißkraft und eine unendliche Anschauung ist aber nothwendig ungeschaffen, d. i. göttlich. Demgemäß machen auch die Theologen indiscriminatim von der einen, wie von der anderen Definition Gebrauch. So schreibt z. B. der hl. Thomas ctr. gent. l. III., cap. 55, Nr. I.: „Omne quod comprehenditur ab aliquo cognoscente, cognoscitur ab eo ita perfecte, sicut cognoscibile est;“ ebenso I., qu. 12, a. 7, wo er seinen Beweis für die Unmöglichkeit der Comprehension seitens der Creatur auf das unendliche Sein und die darin begründete unendliche Erkennbarkeit Gottes stützt, während er im folgenden Artikel lehrt: „Nullus intellectus creatus videndo Deum potest cognoscere omnia, quae Deus facit, vel facere potest; hoc enim esset comprehendere ejus virtutem.“

schaut, muß es totaliter schauen. Der Selige schaut aber Gott und Alles, was die göttliche Wesenheit formaliter in sich birgt; denn was ihm entgehen könnte, wäre entweder Gott, — was der Voraussetzung zuwider —, oder ein Außergöttliches, was nicht zu unsrer Frage gehört. Wenn also die göttliche Natur durch den Verstand des Seligen klar und ohne alles Mittelding erkannt wird mit Allem, was sie formaliter in sich schließt, warum wird sie nicht comprehendirt? Wir antworten darauf mit der alten Schule: Gott wird als schlechthin einfache Substanz ganz geschaut — Deus videtur *totus* —, so daß nicht ein Theil dieser Substanz dem geistigen Auge zugänglich ist, ein andrer sich demselben entzieht, sondern das göttliche Wesen in seiner absoluten Untheilbarkeit und Totalität dem seligen Geiste präsent wird.

Daraus aber, daß Nichts von der Substanz als solcher unerkannt bleibt, folgt nicht sofort, daß damit auch alles durch die göttliche Wesenheit Erkennbare geschaut werde: Deus non videtur *totaliter*.

Was durch die göttliche Substanz erkennbar ist und faktisch von Gott erkannt resp. comprehendirt wird, ist nicht nur dasjenige, was im Erkannten formale Existenz hat, sondern Alles, was von dem unendlichen Wesen gewirkt wird oder gewirkt werden kann. Diese Summe göttlicher Wirkungen ist in ihrer Unendlichkeit für jeden creatürlichen Geist unerfaßbar. Nur dann könnte sie dessen Erkenntnißobjekt sein, wenn derselbe die göttliche Essenz ihrer ganzen Kraft nach comprehendirte. Solches ist aber für die Creatur ebenso unmöglich, als es für sie unmöglich ist, der Endlichkeit entkleidet und zur Unendlichkeit Gottes erhoben zu werden. Beide, Gott sowohl als die beseligte Creatur schauen die göttliche Essenz und durch sie alles Andre. Soll daher zwischen der absoluten Selbsterkenntniß Gottes und der Intuition des Seligen ein Unterschied zu Recht bestehen, so scheint letzterer nur darin liegen zu können, daß Gott seine unendliche Allmacht umfassend eine größere Summe von Wirkungen erkennt, als es der Creatur gegeben ist[1]). Dieses Verborgenbleiben der gött-

[1]) Suar. l. c, cap. 29 erweist auf alle andren Versuche, die Schwierigkeit bezüglich der Aufrechthaltung des Unterschiedes zwischen Visio und Comprehensio

lichen Effekte für den schauenden Verstand führt der hl. Thomas auf das Unbekanntsein der freien göttlichen Willensbestimmungen zurück. Das eigentliche Objekt unsres Geistes ist nämlich die Substanz des Erkenntnißgegenstandes; was durch die Substanz als solche nicht erkannt werden kann, bleibt uns verborgen. Was aber ein Freiwollender will, ist durch seine Substanz nicht erkennbar; denn der Wille strebt dem Gewollten nicht mit Naturnothwendigkeit zu. Der Wille kann nur erschlossen werden aus erkannten Effekten, oder dadurch, daß der Erkennende dessen produktive Ursache ist, oder indem das zu erkennende Wesen seinen Willen dem Erkennenden mittheilt. Keines ist in der Visio in erforderlicher Weise der Fall. Da nun evidenter Maßen Vieles vom göttlichen Willen abhängig erscheint, so vermittelt uns die Anschauung der göttlichen Substanz noch nicht die ganze Summe des Erkennbaren oder durch göttliche Macht Realisirungsfähigen [1]). Wohl erkennt der Selige, daß die Wesenheit Gottes unendlich erkennbar sei, er erkennt aber zugleich, daß sie nicht ihrer vollen Erkennbarkeit nach von ihm geschaut werde, da seine Visio ihrem Objekte nicht adäquat ist [2]).

---

zu lösen, als ungenügend und unzulässig, um schließlich diese Erklärung als die allein richtige zu statuiren.

[1]) Ctr. gent. l. III., cap. 56, Nr. IV.

[2]) Cf. ctr. gent. l. c., cap. 55, 56, 59. Suarez, l. II., cap. 22—29 über das Objekt der seligen Anschauung und deren Ausdehnung. — Die obwaltende Schwierigkeit läßt sich auch durch die Unterscheidung zwischen dem actus primus und secundus des Erkennens, welche zugleich über den Grund der Ungleichheit der Visio Aufschluß giebt, auf sehr einfachem Wege überwinden: das göttliche Wesen stellt als Erkenntnißform des Geistes jedem Seligen gleichmäßig mit seiner unendlichen Substanz alle creatürlichen Dinge dar, aber nur *in actu primo*. Zur Erkenntniß alles Dessen concurrirt aber Gott *in actu secundo* mittelst des Glorienlichtes nicht, seine deßfallsige Mitwirkung bemißt sich vielmehr nach seinem Wohlgefallen, resp. nach den Verdiensten des Einzelnen; den letzteren entspricht die Kraft des lumen gloriae, welches nach seiner größeren oder minderen Vollkommenheit, bald eine größere, bald eine geringere Fülle von Objekten actu erkennbar macht.

IV.

Hiermit haben wir die wichtigsten Bedenken, welche man gegen unser katholisches Dogma gegnerischerseits geltend zu machen versucht ist, zur Sprache gebracht. Wir erwähnen nur noch in Kürze die häretische Lehrmeinung der Armenier und Griechen, des Abälard, Almericus und Andrer, welche die schlechthinige Unsichtbarkeit Gottes für jede Creatur über Gebühr betonend zu der Behauptung übergingen, die Seligen schauten nicht das Wesen Gottes an sich, sondern nur einen der göttlichen Substanz entströmenden Lichtglanz — quandam eminentem lucem ex divina substantia resultantem —; sie sähen Gott, wie wir die Sonne in ihrem Glanze schauen. Abgesehen davon, daß diese Lehre als dogmatisch und theologisch unhaltbar erscheint, kann sie auch vor der denkenden Vernunft keine Berechtigung beanspruchen[1]). Denn ist die Visio beatifica schlechterdings übernatürlich, so muß vom Standpunkt der bloßen Vernunft aus eher der Gedanke Platz greifen, Gott sei in sich selbst der Unsichtbare und werde von der Creatur, wenn diese durch göttliche Dazwischenkunft hiezu befähigt sei, an sich wesenhaft geschaut, als daß er durch irgend ein Mittelding, in einem von ihm ausgehenden endlichen Glanze erfaßt werde. Die bloße Vernunft wird sich überhaupt schwerlich überzeugen von der Möglichkeit eines Effektes, der nach dem natürlichen Laufe nicht gewirkt werden kann; sie wird besonders die Vitalität des Aktes gefährdet glauben, welcher von der durch das Objekt informirten Potenz gesetzt werden muß, und zu dem Schlusse versucht sein, der Akt der göttlichen Anschauung müsse natürlich statthaben oder könne überhaupt nicht ponirt werden. Indem aber die Vernunft constatirt und mit Gewißheit erkennt, daß jener Akt auf natürlichem Wege nicht realisirbar sei, wird sie ihn für schlechthin unmöglich halten, oder höchstens das Bekenntniß ablegen, es bleibe für sie ein unerforschtes Problem, ob Gott auf andrem Wege in seiner Essenz könne geschaut werden. Die Offenbarung hat uns diesen Weg gezeigt, wir haben ihn durch die Analysirung des Schauaktes für den denkenden Geist geebnet.

---

[1]) Suar. inst. met. disp. 30 sect. XI. Nr. 50.

Weiter vorzudringen in die verborgenen Tiefen des uns verheißenen ewigen Lebens ist der menschlichen Erkenntnißkraft nicht gegeben.

Unmöglich ist die Visio beatifica nicht; das haben wir durch die Würdigung der Gegenargumente erkannt, gegen welche schon die alte Schule die katholische Glaubenslehre vertheidigte. Der moderne Unglaube weiß gegen unser Dogma keine weitere vernünftige Einrede vorzubringen. Wer den theistischen Gottesbegriff verlassend und das Verhältniß des Schöpfers zu seiner Creatur mißkennend zwischen Gott und Welt eine Continentalsperre zieht, um jede übernatürliche Erhebung des endlichen Geistes durch göttliche Kraft als eine Absurdität zu verschreien, für den wird freilich das Dogma der seligen Anschauung ewig ein Unding bleiben. Daher muß der vulgäre Rationalismus, obschon er sich dem Geständniß nicht entziehen kann, daß diese Lehre mit einer jeden Mißdeutung unzugänglichen Klarheit in der Offenbarungsurkunde verzeichnet ist, dem Mysterium der Visio ausweichen, oder es als ein unlösbares Räthsel auf sich beruhen lassen. Der absolute, von pantheistischen Ideen geschwängerte Rationalismus verliert sich in eine alberne Nachäffung der kirchlichen Lehre, indem er auf Grund der Identificirung von Denken und Sein ein absolutes Begreifen alles Erkennbaren sich vindicirt. Diese und alle verwandten Systeme können auf Wissenschaftlichkeit keinen Anspruch erheben. Wir haben versucht, den richtigen Mittelweg zu gehen, indem wir uns einerseits davon entfernt hielten, die Visio beatifica auf das Niveau der Vernunftwahrheiten herabzuzwängen und ihrer Unergründlichkeit zu entäußern, ohne aber andrerseits dieselbe für ein vernunftwidriges, unverständliches Wort zu erklären.

V.

Bevor wir unsre Arbeit abschließen, haben wir in Kürze die bereits gefundenen Momente, welche unser Mysterium mit dem vernünftigen, wahrheitsliebenden Denken vermitteln, zusammenzustellen und durch neue zu completiren.

Indem wir den Beweis führten, daß das verheißene ewige Leben seinem Wesen nach als Erkenntnißakt zu begreifen sei, haben wir

von vornherein dem falschen Mysticismus die Spitze abgebrochen, der das blinde Gefühlsleben der Vernunft substituirt, um durch dieses die Vereinigung mit der Gottheit in Vollzug zu setzen, und anstatt unser Endziel als in der Bethätigung unsrer höchsten Potenz bestehend anzuerkennen, die Vernunft preisgiebt, um den Menschen durch einen häretischen Quietismus in Gott sich verlieren und aufgehen zu lassen. Unser übernatürliches Endziel stellte sich aber deßhalb als der zur Wahrheitserkenntniß geschaffenen Menschennatur in höchster Weise entsprechend dar, und als solches erscheint es noch mehr durch den Hinweis auf die Wahrheit, daß in der Visio beatifica alle menschlichen Bedürfnisse, Wünsche und Neigungen ohne Unterschied ihre vollste Befriedigung finden [1]), mag man den Menschen als Einzelwesen oder nach seinem Leben in der Gesellschaft betrachten. Als ersterem wohnt ihm, wie jeder intellektuellen Substanz der Trieb nach Wahrheit inne; was immer er nach dieser Seite hin begehrt: die Anschauung Gottes, welche ihn in den geistigen Besitz der ersten und höchsten Wahrheit einführt, kann und wird es ihm bieten; denn in Gott als der Quelle alles Seins werden alle Dinge, die er zu wissen strebt, seinem Geiste erschlossen. — Weil zu vernunftgemäßer Thätigkeit bestimmt, tragen wir in uns den Wunsch und das Streben, alles Niedere dem Geiste dienstbar zu machen, den Gesammtcomplex unsrer Lebensverhältnisse mit der Vernunft in Einklang zu bringen, d. i. tugendhaft zu leben; der Mensch, der zur Tugend angelegt ist, kann das Verlangen nach dem bonum virtutis nicht unterdrücken. Wo könnte aber dieses Verlangen voller gesättigt werden als dort, wo der Geist vom göttlichen Lichte erleuchtet und unzertrennlich mit dem Urgrund aller Heiligkeit und Vollkommenheit verbunden seiner natürlichen Defektibilität entkleidet ist? —

Als in der Gesellschaft lebendes Gattungswesen richtet der Mensch sein Streben noch auf eine Reihe andrer Güter. Ehre und Ansehen sind ihm Bedürfniß, sie werden daher nothwendig Gegenstand seines Verlangens. Auch diesem Bedürfniß wird die Visio in einer all' unsre

---

[1]) Cfr. cat. rom. l. c. qu. XII.

Wünsche übersteigenden Vollkommenheit abhelfen; soll ja in ihr der Selige nach den Worten der hl. Schrift zur vollendeten Gottesgemeinschaft erhoben, mit königlicher Würde geziert und zur Theilnahme am Herrscheramt Christi erhoben werden [1]). —

Der Mensch strebt nach Auszeichnung und Berühmtheit: in der Erreichung seines Endziels wird er sie erlangen, einen Ruhm nicht nach der der Täuschung anheimgegebenen menschlichen Meinung, sondern vor Gott, der nur Denjenigen sein Antlitz enthüllt, die des Ruhmes in Wahrheit würdig befunden werden. — Der Mensch wünscht Schätze und Reichthümer: im unvergänglichen Besitze Desjenigen, der die Summe und der Inbegriff aller Güter ist, wird ihm der Vollgenuß des Erstrebten mitgetheilt werden. — Der Trieb seiner Natur fordert Freude und Ergötzlichkeit: auch dieser findet in der göttlichen Anschauung sein höchstes Objekt. Der Selige wird getränkt werden mit dem Strom göttlicher Wonne und von allen Hemmnissen, Störungen und Unvollkommenheiten, welche die irdische Freude trüben, wird die himmlische frei sein; und da der geistige Genuß höher steht, als der sinnliche und unter allen geistigen Genüssen der Genuß Gottes der denkbar vollkommenste ist, so muß jene Freude mehr als alle andren geeignet sein, das wonnesüchtige Herz auszufüllen. —

Der Mensch strebt endlich, wie alle Wesen, nach Selbsterhaltung: auch diesem Triebe verschafft die Verwirklichung unsres Endziels die vollste Befriedigung. Denn sie gewährt eine Theilnahme am ewigen, weil nothwendigen und unveränderlichen Leben der Gottheit und macht selbst den Gedanken an eine Vernichtung unsres Seins und Glückes unmöglich [2]). So wird denn unsre Seligkeit all' unsren Wünschen und Bestrebungen in vollkommenster Weise gerecht, und so wahrhaft die menschlichen Neigungen und Begierden natürlich sind, so wahrhaft muß die Visio beatifica, in der sie ihre höchst mögliche Erfüllung finden, als naturgemäß anerkannt werden.

---

[1]) Apocal., 20, 4, 5, fgd.

[2]) Sum. ctr. gent., l. III., cap. 63. Ueber denselben Gedanken verbreitet sich noch eingehender mit jener Wärme und Innigkeit, welche ihm eigen ist, der hl. Anselmus, proslog., cap. 25.

Dieses harmonische Verhältniß, welches zwischen unsrem Dogma und der Naturordnung — insoweit letztere in dem Ringen und Streben des Menschenwesens ihren Ausdruck findet — sich darbietet, es kehrt in ungleich erhabenerer Weise wieder, wenn wir das Gebiet der Uebernatur betreten und die geheimnißvollen Beziehungen aufdecken, welche zwischen der seligen Anschauung und den übrigen Mysterien des Christenthums im Lichte des Glaubens ersichtlich sind. Der wunderbare Zusammenhang, welcher sich hier dem gläubigen Blicke enthüllt, bildet den letzten Congruenzgrund für die so tiefgründende Lehre, mit der wir uns beschäftigen, und damit zugleich ein beachtenswerthes Moment für ihre theologische Berechtigung, ein Moment, das wohl geeignet erscheint, den forschenden Geist in der gläubigen Annahme unsres Dogmas zu bestärken. Wir haben dabei vor Allem die übernatürlichen Beziehungen im Auge, welche sich aus einer Vergleichung des letzteren mit den Mysterien der Inkarnation und Eucharistie ergeben. Beide haben die Erhebung des Menschen zur Anschauung der göttlichen Substanz zu ihrer Voraussetzung, wie zu ihrem Zwecke, das Geheimniß der Menschwerdung mehr in allgemeiner, das des eucharistischen Liebesmahles in speciellerer Weise.

Keiner, der nur ein wenig sich bekannt gemacht mit dem Wesen und Inhalt des Incarnationsdogmas, wird sich der Ueberzeugung verschließen, daß die tragende Idee der Menschwerdung über das Vernunftgebiet schlechthin hinausragt. Wer ihr Wesen nach natürlichen Zwecken bemessen will, wer z. B. das in der Wiederherstellung resp. Vollendung der natürlichen Ordnung, oder in einer natürlichen Gottesverherrlichung, oder auch in der wirksamen Beihülfe zur Erreichung einer rein natürlichen Bestimmung der Geschöpfe gelegene Motiv zur Begründung der hypostatischen Union für genügend erachtet, der muß von vornherein darauf verzichten, von dieser natürlich unerschlossenen Gottesthat sich jemals eine befriedigende Rechenschaft zu geben. Nur unter Voraussetzung einer absolut übernatürlichen Erhebung und Bestimmung des Menschengeschlechtes ist die Incarnation vernünftig zu erklären: der Logos kam, den durch Adams Schuld in die übernatürliche Ordnung hineingetragenen Riß zu heilen, die im Paradies begründete geheimnißvolle Einheit und Lebensgemeinschaft

der Creatur mit Gott zu ungleich höherer Vollkommenheit wiederherzustellen; er brachte uns die Theilnahme am göttlichen Sein und Leben, welche hienieden grundgelegt und weitergeführt, in der Verwirklichung unsres Endziels ihre letzte Vollendung finden sollte [1]). Was aber überhaupt von allen in unsrem diesseitigen Leben verliehenen Gnadengeschenken gilt, das gilt auch von dem in der heiligmachenden Gnade uns mitgetheilten „Consortium divinae naturae“: in der Weise seines irdischen Bestandes kann es nicht die letzte Erfüllung unsres Endziels sein, es muß einen vorbereitenden Character haben; und dieser besteht in nichts Andrem, als daß es den Weg bahnt zu einem andren Leben, wo die übernatürliche Verbindung des endlichen Geistes mit seinem Schöpfer nicht mehr durch ein creatürliches Gnadengeschenk vermittelt wird, wo wir vielmehr mit der ungeschaffenen Gottessubstanz selbst unmittelbar zur innigsten Lebensgemeinschaft geeint werden [2]).

Wenn aber der Mensch, des unendlichen Abstandes der menschlichen Natur von der göttlichen eingedenk, versucht wird, in Zweifel

---

[1]) Scheeben „Mysterien des Christenthums“, der in dem Traktat „das Mysterium des Gottmenschen und seiner Oekonomie“ diese Frage mit besonderer Tiefe und Gründlichkeit behandelt, sagt daher (S. 340) mit Recht: „Um die Incarnation in ihrer Begründung resp. in ihrer Nothwendigkeit wahrhaft zu begreifen, um die sie beherrschende und bestimmende Idee zu erfassen, muß man sich nicht nur über die natürliche Ordnung der Dinge, sondern auch über die Gnadenordnung an sich betrachtet hinausschwingen, und sie nicht als Moment einer andren, schon außer ihr denkbaren, sondern als Basis einer eigenen, ganz besonders erhabenen Ordnung der Dinge denken, in welche die Ordnung der Natur und der Gnade aufgenommen ist. Man muß sich hinaufschwingen auf die Höhe der unermeßlichen Macht, Weisheit und Liebe Gottes, die auf eine außerordentliche überschwängliche Weise, wie keine Creatur es ahnen und begreifen kann, in diesem Werke sich offenbart und die tiefsten Tiefen der Gottheit erschließt, um die Geschöpfe in dieselben zu versenken und den ganzen Reichthum derselben über die Welt auszugießen.“

[2]) Suar. de grat., l. VII., cap. 1: „Per gratiam vero et dona supernaturalia elevatur natura creata intellectualis ad participationem illius gradus intellectualitatis divinae, in quo possit objectum illud intelligibile divinae essentiae in se intueri. Et ad hunc finem per se primo dantur dona habitualis gratiae et consequenter ad alios actus ejusdem ordinis illi fini consentaneos.“

zu ziehen, ob eine Bestimmung, in welcher er der Sphäre des endlichen Seins fast vollauf entrückt zu einer gottgleichen Erkenntniß erhoben werden soll, für ihn könne verwirklicht werden, so verweist ihn sein Glaube auch nach dieser Seite hin auf das Mysterium der Incarnation. Das Bewußtsein der Wahrheit, daß der eingeborne göttliche Logos die Menschennatur zur höheren, hypostatischen Einheit mit sich verband, giebt ihm die Bürgschaft, daß sein Geist von himmlischem Lichte erleuchtet und innerlich umgestaltet in ein so nahes Verhältniß zur göttlichen Lichtnatur versetzt werden könne, wie es zur unmittelbaren Gotteserkenntniß nothwendig erscheint [1]). So schließt denn in Wahrheit die Menschwerdung Gottes den Grund unsrer Hoffnung auf die verheißene Beseligung in sich. Christus ist im Fleische sichtbar erschienen, um uns dem Leibe nach in eine ähnliche Verbindung mit der Gottheit zu versetzen, wie sie sich in der Visio coelestis dem Geiste nach vollziehen wird. Jene erstere Erscheinung und Selbsthingabe seiner Menschheit nach ist daher nur das Vorbild, der Vorgeschmack und das reele Unterpfand seiner göttlichen Selbstmittheilung im seligen Schauen, und wie er in seiner menschlichen Natur hienieden dem leiblichen Auge sichtbar wurde, wird er sich dermaleinst im Himmel der ganzen Fülle seiner Gottheit nach dem geistig verklärten Auge offenbaren. Das ist der wunderbare, mystische Parallelismus, der zwischen dem Incarnations- und Seligkeitsdogma unverkennbar zu Tage tritt.

Sehen wir, ob von dem Verhältniß des eucharistischen Mysteriums zur Visio beatifica nicht ein Gleiches prädicirt werden könne. In der That scheint hier die Beziehung auf die dereinstige Mittheilung der göttlichen Substanz in noch höherem Maße und mit unleugbarerer Klarheit zu Tage zu treten, so sehr, daß nur unter Annahme unsrer Berufung zur wesenhaften Gottesanschauung der eucharistische Genuß des Leibes und Blutes Christi seiner ganzen Be-

---

[1]) Cf. Sum. ctr. gent. l. IV. cap. 54, wo der hl. Thomas des Näheren ausführt, wie die Inkarnation dem Menschen in seinem Streben nach dem übernatürlichen Endziel die wirksamste Beihülfe leiste und die Hindernisse seiner Erreichung beseitige.

deutung nach verständlich wird. „Wer es zu fassen vermag, was es heißt, daß unsre Seele jetzt unvollkommen, dereinst vollkommen mit der Fülle der Gottheit gespeist und getränkt werden soll, für den wird das Wunder des eucharistischen Genusses kein Wunder mehr sein, indem er denselben nur als die Einleitung und Vorbereitung eines noch wunderbareren Genusses zu betrachten gelernt hat. Die eucharistische Speise ist nach dem ebenso zarten als tiefen Ausdruck des hl. Augustinus nur die Milch, in welche sich das himmlische Brod des ewigen Lebens im Schooße Mariä verwandelt hat, um sich zu unserer Schwäche herabzulassen, und uns so zum Genusse seiner selbst in seiner natürlichen Größe vorzubereiten. ... Wie die sacramentale Nahrung unsrer Seele nur gedacht werden kann als Einleitung und Typus einer noch größeren Alimentation durch die Gottheit selbst, so deutet auch der substantielle Besitz und Genuß des Gottmenschen in seiner Menschheit wesentlich auf einen Besitz und Genuß Gottes selbst hin, auf den Besitz und Genuß Gottes in seiner göttlichen Substanz, und kann außer dieser Beziehung nicht begriffen und gewürdigt werden. Der Gottmensch giebt sich in seiner menschlichen Substanz und durch ihre Vermittelung in seiner göttlichen Substanz uns hin, um dereinst eben so innig, eben so real, wie jetzt seine menschliche, seine göttliche Substanz als den Gegenstand unsres Besitzes und Genusses in uns hineinzulegen. Das geschieht in der Visio beatifica. Durch die Fülle des Lichtes, womit Gott hier die Creatur tränkt und stärkt, erweitert er ihre Fassungskraft dergestalt, daß sie ihn, so wie er ist, in seinem eigenen Wesen, in seiner Substanz in sich aufnehmen kann, um sich in seiner Anschauung und Liebe zu laben. ... Mag man daher die Speise betrachten nach ihrer Nährkraft, oder nach dem genußreichen, innigen, substanzialen Besitze, den sie gewährt: in beiden Beziehungen ist die Eucharistie der Typus, das Pfand und die Einleitung einer überaus wunderbaren Speisung unsrer Seele mit der Fülle der Gottheit, und ihr Mysterium erscheint somit im lebendigsten, natürlichsten Zusammenhange mit dem Mysterium unsrer übernatürlichen Bestimmung. Sie ist recht eigentlich die Speise der in Christus zur innigsten Lebensgemeinschaft mit Gott berufenen Kinder Gottes. Für diese geziemt sich ein so wunderbares Brod in ihrer Kindheit, da ihnen in ihrem

Vollalter ein noch größeres zugedacht ist" [1]). Demgemäß sagen wir, daß nur unsere Zugrundelegung des Dogmas von der Visio beatifica ein richtiges Verständniß des hl. Altarsacramentes gewonnen werden kann, und daß wie jenes geeignet ist, in dieses die erhabensten Lichtblicke uns zu eröffnen, ersteres durch das letztere geradezu postulirt wird.

Diese Stellung und harmonische Beziehung der übernatürlichen Anschauung eignet ihr nicht bloß rücksichtlich der Menschwerdung und Eucharistie; es besteht vielmehr zwischen unsrer Glaubenslehre und fast allen Dogmen des Christenthums eine so innige und tiefgreifende Wechselbeziehung, daß mit ihm alle übrigen stehen und fallen [2]). Ein wie mächtiger innerer Beweis für unsre übernatürliche Endbestimmung in dieser Thatsache beschlossen liegt, bedarf keiner weiteren Besprechung. Die Berufung der intellektuellen Creatur zur Anschauung Gottes und ist und bleibt der Brennpunkt, von welchem alle andren Glaubensgeheimnisse ihr Licht empfangen, ohne den sie als unlösbare Räthsel keine Bedeutung mehr haben; und weil dieses Dogma richtig erfaßt, nach allen Seiten hin über alle andren Mysterien die hellsten Lichtstrahlen aussendet, ist es in Wahrheit das Centrum und die Sonne der übernatürlichen Ordnung, um die alle christlichen Geheimnisse als ebenso viele Planeten der Reihe nach kreisen!

---

[1]) Scheeben l. c. S. 507; Franz v. Sales l. c. chap. 11: „Voilà le bonheur sans fin et sans mesure, auquel nous prétendons, et dont nous avons déjà non seulement la promesse, mais encore le gage et comme les arrhes dans la sainte eucharistie, qui est le festin continuel de la grace divine. C'est-là que nous recevons le sang de notre sauveur par sa chair, et sa chair par son sang: puisque son sang nous est donné, et qu'il est reçu en nous par l'application réelle et immédiate de la chair à notre bouche, et de sa substance à notre substance: pour nous faire souvenir, que c'est de la sorte, c'est-à-dire, réellement et immédiatement, qu'il nous appliquera son essence divine dans le festin éternel de la gloire. Avec cette différence pourtant que la première faveur quoique réelle, est cachée sous le voile des espèces sacramentelles au lieu que dans le ciel la divinite se donnera à découvert, et que nous verrons Dieu face à face, et tel qu'il est en lui-même".

[2]) Cfr. das über diesen Punkt in der Vorrede Gesagte.

Nachtrag.

Nachdem wir bereits unsre Arbeit vollendet und für den Druck vorbereitet hatten, führte uns eine nähere Untersuchung der Erkenntnißtheorie des Aristoteles auf den Gedanken, daß bei einer genaueren und allseitigeren Anwendung derselben auf den übernatürlichen Schauproceß vielleicht eine weit einfachere Analyse des letzteren möglich sei, als sie im Vorausgehenden von uns gegeben wurde. Wir verfehlen nicht, unsre deßfallsigen Gedanken in aller Kürze an dieser Stelle anzugeben.

Ausgehend von dem ächt aristotelischen Princip, daß jedes Erkennen ein „Leiden" — *πάσχειν* — sei, und daß demgemäß, wenn die natürliche Bethätigung unsres Erkenntnißvermögens durch ein Afficirtwerden des Geistes (d. i. des intellectus possibilis) seitens des sensitiven Theiles, welcher dazu vom intellectus agens durch die Erleuchtung der Phantasmen angetrieben wird, zu Stande kommt —, die übernatürliche Erkenntniß auf Grund einer analogen übernatürlichen, von Gott unmittelbar gesetzten Immutation der intellektiven Potenz entstehen werde, könnte man sehr versucht sein, das sog. lumen gloriae als causa formalis der göttlichen Anschauung, d. h. als eine letzte durch Gott gewirkte Affektion des durch die Gnadenwirksamkeit vorbereiteten Geistes zu betrachten[1]). So wie im natürlichen Erkenntnißproceß durch die

[1]) Daraus ließe sich auch ein neues, ganz unangreifbares Beweismoment für die Uebernatürlichkeit der Visio beatifica gewinnen: Ist nämlich die Anschauung der göttlichen Wesenheit an jene Afficirung des Geistes gebunden, so

Aufnahme der species impressa das Sinnesobjekt im intellectus possibilis objektiv wird, in ähnlicher Weise, könnte man sagen, ist unmittelbar mit der Verleihung des Glorienlichtes die objektive Inexistenz Gottes im Geiste des Seligen verbunden, und wie das Erkannte dem Erkennenden, wird hier die göttliche Substanz in ihrer ganzen Größe und wunderbaren Erhabenheit dem Verstande innigst gegenwärtig.

Das lumen gloriae steht in diesem Falle nicht dem Phantasma parallel, welches ja dem sensitiven Theil angehört, sondern vielmehr jener letzten Affektion des intellectus possibilis, welche beim natürlichen Erkennen vom sensitiven Theil ausgeht, nachdem das Sinnenbild durch den intellectus agens erleuchtet und erkennbar gemacht ist. Daher könnte man vielmehr sagen, Gott vertrete in der seligen Anschauung die dreifache Wirksamkeit des intellectus agens, des sensitiven Theiles und des Erkenntnißbildes, und leiste dort in ungleich höherer Weise dasjenige, was durch jene drei Faktoren zum Zustandekommen des natürlichen Erkennens gewirkt wird.

Durch diese Annahme wären manche Schwierigkeiten beseitigt und der Schauproceß selbst wesentlich vereinfacht: Es bedarf ja in diesem Falle nur der göttlichen Einwirkung auf das menschliche Erkenntnißvermögen, — des lumen gloriae. Disposition kann man

---

bleibt für eine natürliche Erklärung derselben nur die Alternative, die fragliche Affektion entweder als einen mit der Natur verliehenen, oder als einen durch natürliche Kraft erworbenen habitus zu fassen; Beides ist unmöglich. Denn im ersteren Falle müßte jeder Mensch von Geburt an die Substanz Gottes unmittelbar erkennen; im andren Falle ist zu beachten, daß von keinem Objekt eine Erkenntniß gewonnen werden kann ohne Berührung mit demselben, sei es eine unmittelbare, wie die Berührung mit uns selbst in der Wahrnehmung unsrer eigenen geistigen Akte, sei es eine mittelbare Berührung, wie z. B. mit den materiellen Objekten, zu denen wir mittelst der Phantasmen in Beziehung treten. Eine Berührung der letzteren Art mit dem göttlichen Wesen ist nicht möglich, weil es von Gott (nach der im Text gegebenen Construktion des Schauprocesses) weder ein sinnliches noch geistiges Erkenntnißbild giebt. Daher müßte der Intellekt, wenn ihm die selige Anschauung durch natürliche Kraft erreichbar wäre, mit der Substanz Gottes in unmittelbare Berührung treten können; das hieße aber nichts Andres, als: die Creatur könne Gott zwingen, den geschöpflichen Geist so zu afficiren, daß dieser die göttliche Wesenheit als Erkenntnißform in sich aufnehme, was absurd ist.

diese Einwirkung nennen, insofern sie die letzte Vorbedingung für die objektive Aufnahme der göttlichen Wesenheit ist, die unmittelbar aus ihr folgt. Wie aber weiterhin beim natürlichen Erkennen in Folge der Einwirkung des sensitiven Theiles nicht bloß die intelligible Form im intellectus possibilis objektiv aufgenommen wird, sondern der Geist zugleich nothwendig eine physische Veränderung erlitten haben muß, — denn wie könnte sonst die forma intelligibilis jetzt objektiv in ihm sein, da er sie doch früher nicht hatte —, so wird auch durch die Einwirkung Gottes nicht bloß das Wesen Gottes im Verstande objektiv aufgenommen, sondern es erleidet der Geist nothwendig auch eine übernatürliche Immutation; diese Veränderung und Erhebung ist aber nichts Andres, als die Erlangung jener Disposition, welche wir lumen gloriae nennen. Allein diese Affektion, und daß wir so sagen „wesenhafte" Veränderung des Geistes bestände nach der in Frage stehenden Auffassung nicht so fast in einer supernaturalen Qualität, als vielmehr in einer aktuellen Gnadenwirkung, die aber, weil und insofern Gott beständig und ununterbrochen den seligen Geist in besagter Weise afficirt, ein donum habituale genannt werden könnte.

Es ist uns namentlich im Hinblick auf die Erkenntnißtheorie des hl. Thomas (I. qu. 79) in hohem Grade wahrscheinlich, daß die Lehre des Aquinaten zu Gunsten der dargelegten Auffassung der Visio interpretirt werden kann, wenngleich sich aus verschiedenen seiner Schriften bedeutende Schwierigkeiten dagegen erheben lassen. Wir haben dabei vor Allem seine von St. Augustin adoptirte Lehre über das verbum mentis im Auge, wie er sie in seinen Opuskeln und auch in seiner Trinitätslehre (I. qu. 27 a. 1, 2 etc.) exponirt; ferner seine mannigfachen Aeußerungen über das lumen gloriae, z. B. I. qu. 12 a. 2 und besonders a. 5. Zu diesen Schwierigkeiten kommt aber noch ein weiteres Bedenken: Wer nämlich die Auktorität des hl. Thomas für die obige Auffassung der seligen Anschauung ausschließlich in Anspruch nimmt, kann sich dem Geständnisse nicht entziehen, daß alle die großen mittelalterlichen Theologen, selbst diejenigen, welche der Blüthezeit der Scholastik angehören, ihren Lehrer und Meister gründlich mißverstanden haben. Bevor wir uns aber zu dieser Behauptung

verstehen, werden wir vor Allem ein tieferes und eingehenderes Verständniß der thomistischen wie aristotelischen Werke zu gewinnen suchen und schließen daher unsre Arbeit mit dem Versprechen, das Resultat unsrer deßfallsigen Studien in einer zweiten Auflage, die wir gleichzeitig durch eine eingehende Behandlung der Schrift- und Väterlehre completiren müssen, demnächst niederlegen zu wollen.

Deacidified using the Bookkeeper proces
Neutralizing agent: Magnesium Oxide
Treatment Date: August 2005

PreservationTechnologies
A WORLD LEADER IN PAPER PRESERVATIO
111 Thomson Park Drive
Cranberry Township, PA 16066
(724) 779-2111

LIBRARY OF CONGRESS
0 014 653 131 3